This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

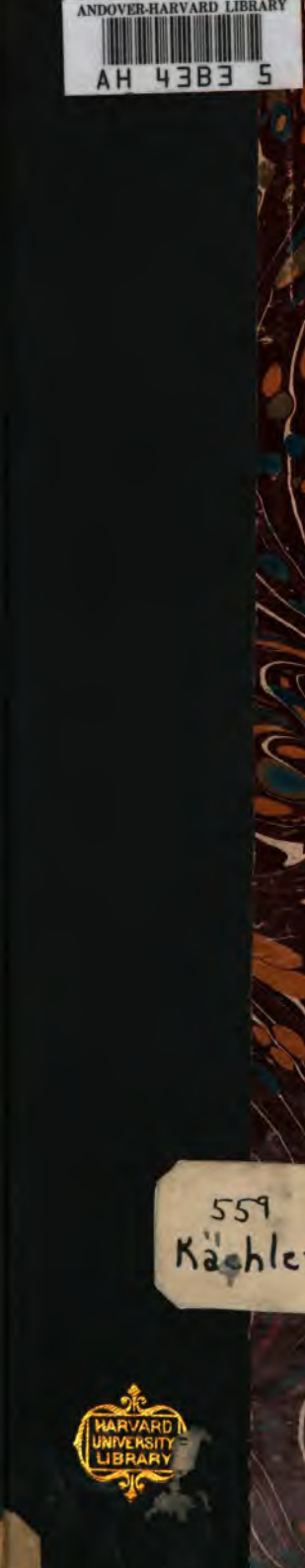
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 43B3 5



559
Kachler

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

NT. Biog — J
[redacted]

559
Kähler

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 20 June, 1904.

[redacted]

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle.

Achter Jahrgang 1904.

Erstes Heft:

Wie Hermann Cremer wurde?
Von D. M. Kähler.

Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund.
Von D. A. Schlatter.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

Anac. p. 33

Wie Hermann Cremer wurde?

Erinnerungen eines Genossen

von

D. M. Kähler.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1904.

JUN 20 1904
Divinity School

96

Vorwort.

Der 4. Oktober 1903 hat Hermann Cremer unvermutet das Ende seiner Arbeit gebracht, so daß der neue Jahrgang unsrer Beiträge seinen Namen nicht mehr tragen kann. Sie hatten nicht nur durch das, was er direkt für sie tat, sondern schon in ihrem Grundgedanken mit seinem Lebenswerk engen Zusammenhang. Jeder der Begriffe, durch die ihre Aufschrift unser Ziel beschreibt: *Theologie*, nicht nur individuelle Stimmung oder Meinung, sondern zum Gemeingut der Kirche werdende Wissenschaft, *christliche* Theologie, die ihre zentrale, alle ihre Aussagen über Menschheit und Gottheit gestaltende Erkenntnis daran hat, daß uns Jesus zum Christus gegeben ist, das über die Erhaltung des Gegebnen hinaus vorwärts strebende *Förderung*, wie das bescheidne, der eignen Schranke eingedenk bleibende *Beiträge*: jeder dieser Begriffe war von ihm ernst durchgearbeitet und mit einem starken, tapfern Willen bejaht. Auch daß wir die theologische Arbeit gerade in dieser Form durch Herausgabe der Beiträge zu fördern hofften, hatte zu Cremers Grundstellung Beziehungen, weil für ihn und uns die theologische Arbeit in enger und bleibender Verbindung mit dem Glauben steht. Dies hat zur Folge, daß sie uns nicht nur als die Angelegenheit des Einzelnen oder der Zunft erscheinen kann, sondern als der Gemeinsamkeit bedürftig gilt, sowohl unter denen, denen die Wissenschaft vom Evan-

gelium überbunden ist, als auch zwischen ihnen und denen, welchen die Predigt desselben aufgetragen ist.

Die Unterzeichneten halten die Erwägungen, die im Herbst 1896 zur Begründung der Beiträge führten, auch heute noch für bedeutsam, und wünschen deshalb dieselben fortzuerhalten. Wir laden alle, die zur Arbeit mit uns Lust und Vermögen haben, dazu ein, mit dem Bemerken, daß es für die Einordnung ihrer Einsendungen in die Hefte gleichgültig ist, an welchen der beiden Unterzeichneten sie sich wenden.

Tübingen und Halle, 25. November 1903.

Schlatter. Lütgert.

Eine Schar theologischer Anfänger plante in den ersten sechziger Jahren eine Zeitschrift für Bibelforschung. Sie waren begeistert für die Theologie, welche man süddeutschen Biblizismus, sie selbst am liebsten „Reichstheologie" nannten, weil ihnen mit Oetinger als Losung galt, „etwas Ganzes vom Reiche Gottes" zu wissen. Sie suchten Anlehnung an einen klingenden Namen und wandten sich an Fabri in Barmen. Er lehnte nicht ab, meinte aber, er wolle eine periodische Zeitschrift nicht geradezu unsittlich heißen, doch bedenklich finde er sie. Was damals eine Seifenblase war, hat dreißig Jahre später in diesen Blättern Verwirklichung gefunden. Fabris Rat ist hier beachtet. Die Umstände sind sehr verschieden. Den Kristallisationspunkt für dieses neue Streben und Geben aber hat Hermann Cremer, den Ausgangspunkt sein Professor-Jubiläum dargeboten. Grund genug, ihn nach seinem Heimgang auf diesen Blättern seinen Freunden zum Abschiede womöglich in Lebensfarben zu zeigen.

Jene Erinnerung gehört hierher, denn unter jenen übermütigen Jünglingen war er sonder Zweifel der gewiegteste Arbeiter an der Bibel. Übermütig aber waren wir nicht im Blick auf uns selbst. Dann hätte Cremer schwerlich zu uns gehört. Vielmehr in der Schätzung des Anschauungskreises, der unsre Seelen erfüllte, in der Zuversicht zu dem Schriftverständnisse, das uns begeisterte. Es wird Cremers Gang deutlich und zugleich verständlich machen, wenn zunächst die Lage der Dinge in der Theologie von damals geschildert wird; sie ist schier vergessen. Zuvor aber muß man den Jüngling etlichermaßen kennen, der unter solchen Umständen seine Bildung suchen und finden sollte.

Der Winter 1858/59 führte nach früherer flüchtiger Bekanntschaft den Erzähler mit Cremer in Tübingen zusammen und verband uns zu einem innigen Austausche, der bis zu seinem jähen Tode nur an Vertiefung gewachsen ist. Wir standen beide im vierundzwanzigsten Jahr am Schluß sechsjähriger Studien und fanden uns, wie aus verschiedensten Winkeln Deutschlands, so von durchaus andern Voraussetzungen des Lebens und des wissenschaftlichen Treibens zueinander. Was uns zunächst zusammenführte waren unsre Halleschen Lehrer, Tholuck und Julius Müller; überdem, daß er besaß, was ich gerade jetzt, nach mancher Irrfahrt, zumal in der systematischen Theologie, suchte: wirkliche Vertrautheit mit der Bibel. Mit diesem Besitze, natürlich innerhalb der durch das Alter gesetzten Grenzen, kam Cremer schon zur Universität. In seinem elterlichen Hause lebte ein Bibelchristentum, das ein kleiner Zug aus dem Leben kennzeichnen mag. Sein Vater, ein treuer Schulmeister, hatte einen Kreis bibellesender Freunde; der eine von diesen, ein Schneidermeister hat dem Vater berichtet: wie er nach Hermanns Vokation an dem Talar für ihn nähte, habe er „das große Geheimnis der Liebe und Geduld Gottes erwogen, das darin läge, daß der Herr Jesus eines Handwerkers Kind geworden, um das in Selbstsucht durch und durch verkommene Menschengeschlecht zu retten. Wenn ein Pastor diesen Knoten lösen lernte, dann könne er sich erst in großer Geduld und Liebe der verderbten Menschen annehmen. Möchte doch der liebe Herr geben, daß das Herz, das unter diesem Talar schlägt, den Knoten lösen könnte." Das einfältige Gebet ist erhört, und die Kunde von ihm hat mit an jenem Herzen gearbeitet. Die Mitgabe von Vater und Mutter wurde auf der Schule nicht verzettelt; Cremer gehörte zu den ersten Abiturienten des Gütersloher Gymnasiums, und hier hat damals der frische Anlauf zu einer christlichen Erziehung auf die meisten Zöglinge überaus fördernd gewirkt: nach fünfzig Jahren hat das Cremer selbst dort bezeugen dürfen. Die Universitätszeit hatte den mitgebrachten Schatz auf

Zinsen gelegt; die Kommilitonen empfanden die Bibelfestigkeit dieses nie rastenden Unterredners oft peinlich. Von Halle zog er nach Tübingen, und im Schwabenlande fand er eine zweite geistige Heimat; er durfte in ihr fest einwurzeln, denn als Kandidat erhielt er die Mittel für einen zweiten Aufenthalt in Tübingen. Dauernde Freundschaften sind damals geschlossen, wie die mit Steinkopf. Cremer hoffte ihn noch auf seinem Sterbelager zu grüßen; doch auf der letzten Reise ins Schwabenland, von der er selbst krank heimkehrte, traf er Steinkopf nicht mehr an. Dort arbeitete er an der — wie ich meine — von Beck aufgegebenen und beurteilten Preisarbeit über Matth. 24. 25, gewann zwar den Preis nicht, weil der Beurteiler die vertretene Ansicht nicht billigte, erlangte aber für eben diese Arbeit von derselben Fakultät den theologischen Grad.

So traf ich ihn dort. Und nun ist es am Platze, die theologische Lage zu schildern. Noch nickte F. Chr. Baurs mächtiges gelocktes Greisenhaupt vom Katheder, doch saßen oft nur kleinste Haufen vor ihm. Die Studenten füllten dagegen Becks und Oehlers Hörsäle. Das bezeichnet jene Lage. Der Straußische Schreck war verwunden und die Konstruktion der Urgeschichte nach Baurs Hegelischem Rezept hatte ihre bezaubernde Kraft verloren. Nun standen die alten Württemberger samt Menken von den Toten auf und traten an die Stelle der Vermittelungstheologie, deren Ernte zum Ende neigte. In Tübingen und in Erlangen erhob der neuere Biblizismus, wie man das nannte, sein Haupt. Daß Hofmann noch etwas ganz anderes sei, als das, erkannte Hengstenberg wohl; aber im allgemeinen begrüßte man seine an Schleiermacher anknüpfende Begründung „christlicher Gewißheit“ nur als erfreuliche Voraussetzung für die getroste Rückkehr zur kirchlichen Überlieferung in betreff der Bibel. Was bei großer sonstigen Verschiedenheit beide Schulen verband, war die starke Betonung der Eschatologie; sie hatte ja schon bei Bengel die Anknüpfung für die Betonung der Heilsgeschichte geboten.

Man sieht, daß hier der junge Bibelforscher mit seiner ersten Arbeit einsetzte. Es war doch wohl sein erstes, weil vorweg genommenes Kolleg, als er einem noch lebenden Freunde und mir in jeder Samstagnacht die Apokalypse auslegte und uns in die bunten Meinungen alter und neuer Eschatologen einweihte. „Denkst du noch an vor zwei Jahren? an die Krone der Woche am Samstag?" so lese ich in seinen Briefen. Schüttelt man den Kopf über diese Beschäftigung, so weiß man nicht, was sie uns bedeutete. Wichern hatte 1848 die kirchlichen Kreise aus dem Traume von einer vorhandenen Durchdringung des Volkes mit dem Christentum aufgerüttelt. Die biblische Eschatologie bürgte uns nun dafür, daß das biblische Evangelium durch jene Entdeckung nicht widerlegt werde, wenn auch das Ineinander von Kultur und Christentum, etwa nach Rothes Rezept, sich nicht aufzeigen lasse. Sie setzte an Stelle der Hegelischen stetig aufsteigenden Entwicklung ein andres Bild und das paßte besser zur Wirklichkeit: Der Schluß der Geschichte, wie J. P. Lange gesagt hat, nicht ein Idyll, sondern eine Tragödie. Auberlen münzte das Wort: das Evangelium löst nicht nur das Rätsel des Einzellebens; darin hat die Reformation es verstanden. Es löst auch das Rätsel der Weltgeschichte; das erkennen wir jetzt.

Indes die Eschatologie bot uns nur den Schlüssel für die Ökonomie der Offenbarung. Hofmann wie Oehler führten in die biblische Geschichte als Vollzug der Offenbarung ein. Und vollends Beck erfaßte unsern ganzen Menschen in der Art, wie er sein in der Bibel entdecktes System der die Wirklichkeit tragenden Gottes-Wahrheit vertrat. Dieses System steckte in seinen biblischen Zentralbegriffen. Wenn er diese aus der Schrift erhob, so meinten wir, er werde dabei von einem der Bibel in seltenem Maße kongenialen Blicke geleitet. Auf die Dauer konnte man sich nicht verhehlen, daß er dabei ein ziemlich gewaltsames „Schrift mit Schrift" vergleichen betrieb. Der Zauber seiner aus Metaphysik und Physik stammenden Termini (Substanzialität, Dynamik,

Organik u. dergl.) nahm in gewissem Sinne voraus, was später Drummond im Naturgesetz der Geisteswelt zu schauen lehrte. Doch Becks Macht über uns lag schließlich viel mehr in seiner Glaubensplerophorie, mit der er jugendliche Hörer über sich selbst hinaus hob, und zugleich in der ernsten Hinweisung auf die wachstümliche Ordnung im Reiche Gottes; denn sie hielt erziehlich von jeder vorausgreifenden Schwärmerei zurück und wies den Weg ernster Arbeit am eigenen Selbst. Man mag eine gewisse Verwandtschaft hiermit in der erzieherischen Wirkung Cremers beobachten. Den tiefgreifenden Unterschied wird seine Entwicklung erklären und aufzeigen.

An der durchgeführten exegetischen Arbeit gereift, kehrte der junge Lizentiat zu neuen Prüfungsvorbereitungen in die Heimat zurück. Schon am 23. Juli 1859 schrieb er mir: „ich bin jetzt hauptsächlich mit einer oft trockenen, doch für mich äußerst segensreichen Arbeit beschäftigt: rate mal! Ein Wörterbuch zum Neuen Testament ist's, von dem ich dir einmal ein Stück (κῆρυξ, κηρύσσειν, κήρυγμα) vorgelesen habe. Für mich ist diese Arbeit Bedürfnis, nicht nur der exegetischen, sondern auch namentlich der dogmatischen Studien wegen. Ich möchte dich nun ehrlich und aufs Gewissen um deine Meinung fragen: soll ich sie fürs Publikum vollenden oder im Pulte lassen, da sie in der Mappe keinen Platz hat? Du wirst wissen, daß außer der Begriffsbestimmung und der Fixierung des biblischen Sprachgebrauches das mein Hauptaugenmerk ist, daß ich den Einfluß des Christentums auf die griechische Sprache richtig zu konstatieren suche, die Wandlung im Gebrauche und das auf den alten Stamm gepfropfte neue Reis des christlichen Lebenswortes hervorheben und möglichst vielen klar zeigen möchte. Bist du mit meinem Vorhaben einverstanden, so bitte ich dich, es an der helfenden und tragenden Fürbitte nicht fehlen zu lassen. Schwer ist der Weg zum Ziele und schon oft ist mir unsäglich bange geworden." Es scheint mir wichtig, hier die Wurzel des mühevollen Lebenswerkes zu zeigen;

hat er doch daran so viel Selbstverleugnung bewiesen, oft darunter gelitten, aber auch dadurch unerhofften Erfolg errungen. Denn der besteht nicht immer in der vielseitigen Zustimmung zeitgenössischer Mitarbeiter; ein solcher Erfolg ist oft vergänglicher, als der unter ihrer Mißgunst erworbene.

Mit Freund Steinkopf war der Plan zu einem vollständigen Lexikon entworfen, und in diesem weiten Rahmen sollte jene Sprachbildung nur sonderlich ins Auge gefaßt werden. Die Anregung zu diesem Hauptstücke seines theologischen Arbeitslebens kann er nicht wohl durch v. Zezschwitz' geistvollen Vortrag „über Profangräzität und biblischen Sprachgeist" erhalten haben; denn dieser erschien erst 1859; wenn aber Cremer 1866 drucken konnte, die Arbeit sei schier 9 Jahre alt, so reichen die Ansätze ein bis zwei Jahre höher hinauf. Konnte er mir doch schon 1858 die Proben mitteilen. Außer v. Zezschwitz nennt Cremer in der Vorrede zur ersten Auflage als Eideshelfer für sein Unternehmen Schleiermacher (Hermeneutik) und R. Rothe „Zur Dogmatik"; er hätte hier auch dessen Vorwort zu Auberlens Oetinger 1847 anführen können; denn in ihm läßt Rothe sich sehr bemerkenswert über den Abstand zwischen den dogmatischen Begriffen und dem biblischen Sprachschatz aus. Hätten aber diese Männer den Gedanken in ihm erst erweckt, so würde er es ausgesprochen haben. Cremer hatte ihn schon vorher in sich bewegt; sonst wäre er auf jene Bemerkungen kaum aufmerksam geworden. Eher könnte man den Anstoß in Becks Zentralbegriffen suchen; indes ihre Behandlung bei Beck war so ungeschichtlich wie möglich; ja, es widersprach nach seinem Urteile der Schöpferkraft biblischer Rede, sich dem Sprachgebrauche zu unterwerfen. Beck liebte es, statt dessen auf die Etymologie zurückzugreifen. Deshalb konnte ihm auch Cremers Unternehmen eigentlich nicht zusagen; es ging ja gerade auf die Feststellung und die darauf begründete Unterscheidung des Sprachgebrauches aus; die von Cremer entdeckte Wandlung in der Verwendung eines Wortes knüpft immer an jenen Befund an.

Während der Ausarbeitung kam es denn auch zwischen ihnen zu Auseinandersetzungen, welche Cremer veranlaßten, auf die Benützung von Becks Heften durchaus zu verzichten und ihm das mitzuteilen. Das ist die Erklärung, weshalb man in dem Buche keine Spur von dem Schülerverhältnis zu Beck findet, obwohl Cremer das sonst dankbar im Gedächtnisse hielt.

Übrigens war es nur eine folgerichtige Durchführung jenes treibenden Grundgedankens, wenn Cremer seine Aufgabe dahin beschränkte, nur die für die inhaltliche Denkweise bezeichnenden Stämme und Wörter zu behandeln. Dieser Entschluß, vom ersten Plane abzuweichen, schien seinem Gönner Steinkopf bedenklich für den Absatz des Buches. So verlor er vorerst die sichere Aussicht auf den Druck, ohne sich in seiner Arbeit hemmen zu lassen.

Sie füllte die stillen Jahre seiner ländlichen Abgeschiedenheit. Waren sie der Sammlung günstig, so fehlten ihm doch alle Hilfsmittel zu einer so durchaus gelehrten Arbeit. Nur auf sein Gehalt angewiesen, schaffte er sich eine Bücherſammlung, die auch die entlegeneren Quellen und Vorarbeiten enthielt; erst für die dritte und die folgenden Auflagen konnte er öffentliche Bibliotheken in Anspruch nehmen. Einem Manne, der sich so den Weg allein bahnen mußte und zu bahnen wußte, wurde es nie schwer, seinen Weg allein zu gehen; ihm imponierte auch Gelehrsamkeit nicht ohne weiteres. Doch hat er oft über den Mangel an Teilnahme für sein wissenschaftliches Vorwärtsdrängen und an entsprechendem Austausche geseufzt. Inzwischen war ich in die Lehrtätigkeit an der Universität gelangt, und trieb ausschließlich das Neue Testament. In den Ferien kehrte ich öfter in sein alt-westfälisches Bauernhaus zu längerem Verweilen ein. Dann schwanden uns über den vertraulichen Bekenntnissen, über dem Austausch der Mängel und der Ergebnisse unsers Strebens, auch der Hoffnungen für den Dienst an der Bibeltheologie die Stunden, während der Tabaksdampf zum Fenster des oberen Zimmers hinauszog, und das Brüllen einer Kuh von der Deele die Begleitung zu unsern Gesprächen bildete.

Das konnten freilich nur erfreuende Episoden sein, doch ging unser Verkehr fort; wir tauschten ausführlich unsre Arbeiten und inneren Bewegungen in Briefen aus. Einzelne seiner Artikel sind wiederholt zwischen uns hin- und hergegangen; denn ich wurde zu einem kritischen Schüler. In jene Zeit nun fällt für uns eine entscheidende Wendung.

Cremers spätere Studien über Collenbusch zeigen eine besondre Teilnahme für diesen eigentümlichen Laienprediger; von ihm stammt bekanntlich die durch Menken vertretene Versöhnungslehre. Mit Kreisen seiner Anhänger war Cremer noch als Schüler in Berührung gekommen und das bestärkte ihn in seinem Zuge zur Bibelforschung. Wenn aber die Sage verläßlich sein sollte, daß Hofmann gestand, sein Verständnis für die Offenbarungsgeschichte erstmalig aus Menkens Monarchieenbild geschöpft zu haben, dann stößt man hier auf Keime für die nachmalige „Reichstheologie." Auch Beck empfahl zu unsrer Zeit Menken angelegentlich, und wir lasen ihn eifrig. In Zusammenhang mit diesen Anschauungen machte nun Becks Fassung des δικαιοῦν und seine ganze Rechtfertigungslehre bedeutenden Eindruck, zumal man seit C. J. Nitzsch von allen Seiten hören konnte, die altprotestantische einseitige Betonung des Religiösen müsse durch eine ethische Fassung des Christentums gerade an diesem Punkte überwunden werden. Während ich zum ersten Male über den Römerbrief las, kam ich zu der Einsicht, daß Beck dem Paulus Gewalt antue. Unter uns beiden wurde nun δικαιοῦν zum Gegenstande lebhafter Verhandlungen; Cremers Artikel wandelte sich fortgehend. Im Jahre 1859 hatte man im Wuppertal an seiner Probepredigt über Luk. 6, 36 f. vermißt, daß er „nicht über das Seligwerden ohne Verdienst gepredigt, so wenig fürs Herz geboten" hätte. Beides hing bei ihm gewiß mit dem strengen Anschluß an den Text und mit dem Gegensatze gegen die Verwechselung der Erbauung mit Gefühlserregungen zusammen. Darüber hat er

dann 1863 auf der Festwoche geredet und sich den Beifall der Anhänger von Collenbusch erworben. Aber die getadelte Dürftigkeit seines Zeugnisses entstammte wohl auch zum Teil dem Unvermögen aus mangelndem Verständnisse. In dem Dienst an seiner Gemeinde gewann er dieses Verständnis. In heftigen Zusammenstößen, wohl veranlaßt durch eine gesetzliche Bußpredigt — sie gingen bis zu nächtlicher Zertrümmerung des Fensters seines Schlafzimmers — lernte er langsam unter bitterer Selbstverurteilung die Stimme erbarmender Liebe ganz verstehen und auch selbst führen — und nicht ohne dankenswerten Erfolg. Wie aber hätte er die Führung Gottes in seinem Dienste verstanden, wenn ihr nicht das eigne entsprechende Erleben entgegengekommen wäre. Cremer selbst bringt den Grund seiner Abwendung von Beck (26. Januar 1862) folgendermaßen zum Ausdruck: „Christus mit seiner lebenschaffenden Gnade das Reichszentrum — darin geht bei Beck alles auf und auch mit Recht, aber wie die Gnade mir Leben gibt, indem sie mir überschwengliche Barmherzigkeit bietet, das kommt zu kurz. Barmherzigkeit, ruft meine Seele; da ist Barmherzigkeit, ruft der Heiland — aber die herzliche Barmherzigkeit, die ein Sünderherz vor Freude erbeben macht, dieser Mittelpunkt der Reichsregierung Christi — wo findest du sie bei Beck? Er kennt sie, denn er kennt den überschwenglichen Frieden Gottes, aber er mag sie wohl nicht betonen, weil er die Zucht der Gnade für nötiger hält zu betonen.“ Keineswegs war es demnach lediglich ein exegetischer Anstoß, was zur Kritik des verehrten Meisters und zur Selbständigkeit ihm gegenüber führte.

Indes auch für die Vorgänge im eignen Inneren bedarf es des geöffneten Blickes und für ihr Geltendmachen eines bestätigenden Anhaltes. Deshalb darf hier wohl noch auf einen älteren Zusammenhang hingewiesen werden. Zu theologischen Lehrern hatte Cremer zuerst doch die beiden leitenden Hallenser gehabt; deren Verständnis des Christentumes sprach sich aber darin aus, daß beide ihr eingreifendstes Werk über die Sünde geschrieben haben. J.

Müller hat es öffentlich Tholuck gedankt, daß dieser ihm das ethische Wesen des Christentumes erschlossen habe. Diesen ethischen Zug erkannten aber beide in der unbedingten Anerkennung der Schuld und der richterlichen Vergebung. Je älter Cremer wurde, desto entschiedener sprach er seine Anhänglichkeit an Tholuck als seinen Lehrer aus, und öfter hat er mir gesagt, Tholucks Vorlesung über den Römerbrief sei ihm von bleibender Bedeutung gewesen. Gewiß war es nichts bloß Angelerntes, wenn der Dogmatiker Cremer im Unheilsbewußtsein Fuß faßte; es war der theologische Ausdruck persönlichsten Erlebnisses. Doch wird es erlaubt sein anzunehmen, daß er in Halle zuerst gelernt hat, das Verständnis der Gnade von der vollen Würdigung der Schuld aus zu suchen. Und auf diesem Wege erschloß sich ihm nun die Geltung der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Von δικαιοῦν kann man nicht handeln, ohne auf δικαιοσύνη θεοῦ geführt zu werden, zumal wer an einem biblisch-theologischen Wörterbuch arbeitet. Zu der Verhandlung hierüber hat Collenbusch durch Menken einen lang nachwirkenden Anstoß gegeben. Mit unter ihm wird der Versuch von Diestel-A. Ritschl gemacht sein, in der Fassung des Begriffes von Gerechtigkeit dem Alten Testamente voller gerecht zu werden, als es die herkömmliche Dogmatik getan. Ob Diestels Arbeit von 1860 auf Cremer gewirkt, kann ich nicht feststellen; jedenfalls las er die deutschen Jahrbücher und konnte den kecken Plan fassen, sie für uns zu erobern. Übrigens lag auch allerlei Vorbereitung zu andern Gedanken bei den alten Württembergern, namentlich im Anschluß an den Deuterojesaja. Cremer konnte schreiben, daß zwei Jahre hindurch diese biblische Anschauung den Mittelpunkt seines Forschens und Sinnens gebildet habe. Daß er je die Deutung auf die „proportionierliche" Gerechtigkeit von Collenbusch gebilligt, dafür habe ich keinen Beleg. Das Ergebnis jenes Sinnens, noch lange nachgeprüft und ausgestaltet, bot dann späterhin in ganzer Ausführung seine „Paulinische Rechtfertigungslehre." Die königlich-

richterliche — das letzte mit starker Betonung — heilschaffende Gerechtigkeit Gottes der Grundzug in der biblischen Gotteserkenntnis und in dem Verständnisse der Sendung und des Werkes Christi, — dieser dogmatische Leitgedanke wird neben der Anschauung vom biblischen Sprachgeiste Cremers eigentümlichster Beitrag zur Theologie sein.

Ist oben die dankbare Stellung Cremers zu seinen Hallenser Lehrern betont, so bietet doch schon dieser kurze Bericht über seine Anfänge genug, um zu erkennen, daß er nicht einfach Tholucks Faden weiter gesponnen hat (oder gar Hengstenbergs! vgl. Kurtz, K.-G. 13. A. II, 2. S. 57). Freilich wurzelt seine Entwicklung durchaus nicht in den kirchlichen und theologischen Schichten, die sich unter dem überwiegenden Einfluß des großen Ganges der Philosophie seit Kant gestaltet haben, vielmehr in der umfassenden Bewegung der neueren Erweckung und in ihren Anknüpfungen an den älteren Pietismus. Eben von ihr haben indes auch die unter dem Namen der Konfessionellen bekannten Theologen des sechsten und siebenten Jahrzehntes entscheidende Anregungen erfahren. Und eine tiefgreifende Wechselwirkung geht innerhalb der Theologie selbst bis auf A. Ritschl hinüber. Eine Gruppierung, sei es nach Schulen, sei es unter kirchlichen Gesichtspunkten, wie wenn man z. B. Jul. Müller nur nach seiner Stellung zur Union zu beurteilen weiß, bietet den Nachlebenden kein Bild von der überschwenglichen Fülle theologischer Charakterköpfe des 19. Jahrhunderts. Mag man finden, sie seien ein undisziplinierter Haufe gewesen! Immer hat man Grund, die Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit dieser Geister anzuerkennen, von denen weitaus die meisten nur trachteten, den unaussprechlichen Reichtum Christi zur Anschauung und Geltung zu bringen. Unter der Spitzmarke „moderner pietistischer Supranaturalismus" wird vollends niemand einen Dogmatiker suchen, der in seiner geschichtlichen Fassung der Heilsoffenbarung dem Erlanger Hofmann zunächst rückt.

Es waren die Jahre, da die jungen Theologen in hellen Scharen Beck aufsuchten, von der blühenden Erlanger Fakultät her Hofmann und Delitzsch jährlich ihre Arbeiten im Dienste der Bibel aussendeten und Luthardt seine einflußreiche popularisierende Umwandlung der Erlanger Theologie begann. Jugendliche Arbeiter durften sich wohl als Glieder einer in der Grundstellung einigen, mannigfach sich ausgestaltenden, siegreich fortschreitenden Schar ansehen, hinter sich den von ihren Lehrern überwundenen Hegelianismus. Allein zur selben Zeit wurden die kirchlichen Kreise durch die Arbeiten über das Leben Jesu von Keim, Schenkel, Renan und dem wieder das Wort nehmenden D. Fr. Strauß überrascht — ich schildere nach Cremers Briefen. Und bald erfuhren wir von der Gründung des Protestanten-Vereines behufs einer Sekularisierung des Christentumes und seiner Reduzierung auf bloße Religiosität, wie sie später in edelster Gestalt ihren Ausdruck an D. Dreyers „undogmatischem Christentum" gewann. Und daß die positivistische Strömung ihren Gipfelpunkt hinter sich hatte, trat im Verlaufe des achten Jahrzehntes zu Tage, als A. Ritschl die jüngeren Kräfte aus ihr mächtig an sich zog, zu einer Schule verband, und diese den Protestanten-Verein unter seinem lebhaften Protest, aber tatsächlich beiseite schob. In der eigentlich wissenschaftlichen Literatur und weiterhin auf den Kathedern traten die bisherigen Richtungen in den Hintergrund.

Unter dieser gewandelten Sachlage hatte Cremer sich seinen Platz als akademischer Lehrer zu erobern und sein dogmatisches Denken zum systematischen Abschlusse zu bringen. Es darf unter die bestimmenden Bedingungen seines theologischen Ausreifens gezählt werden, daß er seine Kraft nicht der Schriftauslegung widmen durfte, sondern durch seinen Lehrauftrag genötigt war, seine Auffassung des Inhaltes der Bibel lehrhaft zu gestalten und zu dem Behufe grundsätzlich zu unterbauen. Bei solcher Aufgabe konnte sich niemand der von Hofmann bestimmt gestellten Frage entziehen, woher man wissenschaftlich sein Recht zu der

Anerkennung der christlichen Wahrheit ableite und welcher Methode man in ihrer Auseinanderlegung demgemäß zu folgen habe. Nicht erst literarisch stellte sie sich uns; sie erwuchs jedem theologisch Mitlebenden eben aus den Voraussetzungen seiner Arbeit mit ihren empfundenen Mängeln; zu ihnen zählte vor allem die Unklarheit in der Begründung des Schriftansehens, da die Verhandlungen nur ein unentschiedenes Markten zwischen geschichtlicher Kritik und in sich gebrochenen Abschwächungen der Lehre von der Wörtereingebung zutage gefördert hatten. Mancher hatte sich denn auch jene Frage auf seine Weise beantwortet, ohne bereit zu sein, sogleich damit vor die Öffentlichkeit zu treten. Zu diesen zählte Cremer. Als er nun 36 Jahre alt in Greifswald zu lesen begann, widersprach der systematische Lehrauftrag keineswegs seiner Neigung, wenn er auch gern daneben die Schrift ausgelegt hätte; nur spürte er wohl unter der Ausarbeitung den Mangel, an lehrgeschichtlicher Vorarbeit. Auf die Systematik ging aber seine Richtung seit lange, zugleich mit der Sehnsucht nach der Muße eines akademischen Amtes für ungestörte theologische Arbeit. Gelegentlich brach der Wunsch, ins Ganze zu arbeiten, in eine Klage über den Druck aus, den er sich mit dem Wörterbuche auferlegt hatte. Im ersten Greifswalder Jahre konnte er die Umarbeitung der 2. Aufl. zum Abschlusse bringen und hatte nun etwa ein Jahrzehnt für die ersehnte Arbeit frei. Dieser starke Zug gab ihm gewiß den Mut, die schwere Doppelarbeit auf sich zu nehmen, unter der er später bisweilen zusammenzubrechen meinte. Schon stand ihm der ungefähre Aufriß vor der Seele; die ersten Mitteilungen über seinen Konfirmandenunterricht (Jan. 1860) enthalten die Keime für seine dogmatische Prinzipienlehre. Er vermochte nämlich nicht, sich dem Katechismus anzuschließen, und mußte sich deshalb seinen eigenen Gang wählen. Indem er von der Kanzel unter viel Verzagen und doch auch wieder mit steigender Zuversicht um Ohr und Herz seiner Westfalen warb und daheim um den Frieden des eignen Herzens rang, hatte er

seinen Standpunkt für die Folge gewonnen. Die gewandelte Lage in der theologischen Welt veranlaßte ihn nur, sich in Widerspruch mit der zur Herrschaft gelangten Strömung zu festigen und diesen Widerspruch in seiner Tragweite auszumessen.

Was die „protestantische" Richtung in der Theologie vertrat, war das Recht der historischen Bibelkritik, zugleich als Rechtfertigung für die Auflösung des christlichen Glaubens in das allgemeinreligiöse Bewußtsein. Die andrängende geschichtliche Arbeit gewann unaufhaltsam Einfluß auf die Jugend in dem positivistischen Lager. Solchen bot Ritschl den ersehnten Anhalt gegen jenen religiösen Subjektivismus, indem er lehrte, die geschichtliche Erscheinung des kategorischen Imperatives in der Tatsache des Lebens Jesu und seiner Nachwirkung in der Gemeinde zu erkennen. Seine Schule entwickelte dann einen Christozentrismus, der den historischen Jesus in einem Maße geschichtlich isolierte, wie es der Meister nicht getan hatte. Die Betonung des Imperativs knüpfte das Verständnis des Christentumes überwiegend an das gesteckte Ziel, in dessen Anerkennung und Verwirklichung man mit Gott übereinkommt; dieses Ziel ist das Gottesreich, die Organisierung der Menschheit unter dem Gesetz der Liebe. Das Verhältnis zu Gott und seiner apriorisch gleichmäßigen Liebe rückt in die Stellung der bloßen Voraussetzung. So etwa mußte sich die Zeittheologie dem neuen Dogmatiker darstellen, denn dem Mitarbeitenden hebt sich an einer neuen Erscheinung in einseitiger Schärfe das Fremdartige von dem auch ihm Gemeinsamen ab, während die Schüler unter der Einwirkung des Ganzen stehen. Dieses Neue aber konnte nur seinen schärfsten Gegensatz hervorrufen. Die Notwendigkeit dazu lag in zwei Voraussetzungen seines christlichen und theologischen Seins und Denkens.

Die eine lehrt uns noch ein Blick in die Studierstube des von der Heerstraße abgelegenen westfälischen Pfarrhauses. Es barg die langsam wachsende Frucht einer Begeisterung, die das gerade Gegenstück zum Flackerfeuer war. Mochte es auch scheinen,

daß die „5000 Wörter des Neuen Teſtaments“ die Arbeit ins Unendliche dehnen müßten — „ſollten wir dann drüber ſterben, ſo wird Gott andre Leute haben, die er beſſer dazu brauchen kann.“ „Ich bleibe mit meinem Arbeiten am Wörterbuch und bin feſt entſchloſſen, es mit Gottes Hülfe zu Ende zu führen; denn ich glaube damit etwas Notwendiges zu tun. Genuß ohn Ende bei gleich endloſer Arbeit winkt mir. Was wäre das griechiſch redende Volk für ein Volk geworden, wenn dieſe aus neuen Herzen ſtrömende Sprache in ihre Herzen alle gedrungen wäre! Wie wäre auch das allertäglichſte geheiligt worden! Die erſte Gabe Gottes an den Menſchen im Paradieſe auch hier ſo wunderſam wiederholt und auf größeres weisſagend, wie aus Röm. 8, 26 zu ſehen. Und doch wie bald wieder entwürdigt, wie die Kirchenſprache zeigt. Der halberſtorbene Baum war wieder wie mit einem Zauberſchlage voll Blüten durch der Wunder größtes, und bald wieder ſtehen die Griechen vor dieſem Heiligtum, wie die Juden vor dem ihrigen, es iſt ἔρημος. Die beiden Schriftſprachen ſind jetzt tot. Lächle nur; aber ich möchte doch weinen über den in der Blüte erſtorbenen Baum. Jedoch, wenn auch die Heiden gerichtet werden und Israel eingeht, wird ein neues kommen. Bis dahin ſuchen wir in unſern Sprachen durch das Studium der Alten das rechte Wort des Zeugniſſes. Mögeſt auch du es finden für allerlei Volk, gelehrtes und ungelehrtes. Laß uns zuſammenhalten.“ (4. Jan. 1860.) Friſcher als in den abgewogenen Sätzen des erſten Vorwortes ſpricht ſich in dieſem vertraulichen Erguſſe das aus, was ſeine Arbeit veranlaßt hatte und fort und fort beſeelte. Er bekennt, J. A. Bengel mit Vorliebe zu leſen. Man ſchrieb ihm: „ich ſtelle B. mir immer lauſchend vor, ſitzend unter dem reichen Zweig des Lebensbaumes und jedem Flüſtern ein williges Ohr leihend.“ Cremer fügt bei: „ich möchte noch mehr ſagen: er verſteht jedes Flüſtern zu deuten.“ (Vgl. Cremer, D. eschatol. Rede. Vorrede S. VI.) Im Umgange mit ihm entfaltete ſich das Verhältnis dieſes Theologen zur Schrift. Er iſt nie aus eigenem Antriebe

an sie mit jenen Fragen herangetreten, welche die sog. Einleitung in die Heil. Schrift stellt; auch nicht mit der Untersuchung, wie sich die Meinungen der Verfasser unterscheiden, um zu beurteilen, wie viel man abzuziehen habe, um den Offenbarungsgehalt festzustellen. Ihn fesselte nicht vornehmlich der Reichtum echt menschlicher Unterschiedenheit und Mannigfaltigkeit am biblischen Schrifttume, nicht die menschlich bedingte geschichtliche Entwicklung. Vielmehr, wenn er am einzelnsten des sprachlichen Ausdruckes und der Gesamtentwicklung der neutestamentlichen Sprache aus ihren beiden Voraussetzungen, dem profanen Griechisch und dem Alten Testament, auch in seiner helleniſtischen Gestalt, emsiglich arbeitete, so genoß er dabei die Anschauung einer Gottes-Schöpfung, während sie sich in den geschichtlich vorbereiteten Leib hineinsenkt, das Werden des offenbarenden einheitlichen Gotteswortes. So hatte er sich nicht erst den Weg zu bahnen, der ihm zu einer Gründung seiner Glaubensgedanken auf die Schrift Recht und Maß schaffen sollte. Sein inneres Leben verwuchs in steigendem Maße mit seiner Bibel, während sich der große Bau der heilschaffenden Geschichte vor seinen Blicken erschloß, indem er sie von ihrem Mittelpunkte aus, von dem Werke Christi überschaute, in ihrer Erhabenheit ermaß und immer inniger und innerlicher verstand. Wohl beobachtete er die geschichtlichen Bedingtheiten und Besonderheiten der von ihm behandelten Verfasser; nur sah er in diesen nicht das Produktive und Wichtige. Denn ihm war Offenbarung nie die göttliche Berichtigung unzureichender menschlicher Meinungen über unwandelbare Tatsachen der übersinnlichen Verhältnisse, sondern schöpferisch handelnde Wandelung des persönlichen Verhältnisses der Menschengruppen und der einzelnen Menschen zu Gott. Zur vollen Klarheit dieser Überzeugung hatten ihm unsre süddeutschen Lehrer geholfen, und eben diese Überzeugung sog ihre weitere Nahrung aus dem besondern Umgange mit der Schrift, dessen unmittelbarste Frucht, aber zugleich Hilfsmittel ihm sein Wörterbuch ist. Wenn die moderne Theologie nach dem Gehalte

der Schrift an Offenbarung sucht, wohl auch bereit sich auf dem Wege geschichtswissenschaftlicher Untersuchung von einem solchen überführen zu lassen, so arbeitet Cremer unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Offenbarung nur an ihrem fortschreitenden geschichtlichen Verständnis. Er kommt nie erst von außen an die Schrift heran; er findet sich nur fortschreitend in ihrem Inhalte zurecht. Diese tiefe Kluft der letzten Voraussetzung für das Verfahren wird überall spürbar, wo er sich mit den Äußerungen seines Gegensatzes auseinander setzt, so verschieden sie an sich sein mochten. In betreff der „verschiedenen Lehrbegriffe" erkennt er seine Meinung (3. März 1862) in einem Zitat aus Oetinger (Etw. Ganzes v. R. G.): „Im A. T. sind die Wortfiguren und sinnlichen Ausdrücke häufiger; im N. T. aber quellen mehr Lebensfiguren aus dem Geist; diese haben eine Wunderkraft und unbeschreibliche Schönheit, das Leben nicht nur, wo es möglich wäre, abzumalen, sondern mit einer gleichen Empfindlichkeit in des andern Herzen anzuzünden oder reg zu machen. Darum haben diese Männer alle Kunstregeln ohne Kunst, weil ihre Rede aus dem Leben geht; sie sprechen das Alte niemalen ohne etwas Neues aus Matth. 13. 1. Joh. 2., das noch in keiner andern Stunde so ausgefallen, und darum kann auch kein Mensch Gottes die ganze Schreibart von einem andern entlehnen, sondern jeder redet aus seiner eignen Fülle und Quelle, nach dem Maße der gliedlichen, obwohl ihm selbst unbekannten Verhältnis an dem Leib Christi." Die Bibel ist ihm ferner nie bloß Urkunde und Quelle der Erkenntnis und als solche Gegenstand forschender Arbeit; sie ist ihm immer selbst Offenbarung und hat darum immer durchaus Autorität. Es braucht hier wohl nicht mehr erinnert zu werden, daß das nicht im Sinne der Buchstabeneingebung zu verstehen ist; dazu bietet die lebensvolle Auffassung des biblischen Sprachgeistes ein ausschließendes Gegenstück. Indes um das Wort handelte es sich ihm freilich, das ihm in ganzem Ernst als Gotteswort galt. Am 24. Juni 1903, in seinem vorletzten Briefe an mich spricht er seine unbedingte Zustimmung

zu meinem Vortrage über das Offenbarungsansehen der Schrift aus, und sagt: „Die Sätze, um die es sich handelt, sind ja Wahrheiten, die wir erleben, wir mögen wollen oder nicht, und wir kommen nicht durch neue Geschichtsbetrachtungen und ebensowenig durch neue philosophische, theosophische, literarische, künstlerische Träumereien darüber hinweg. Das Handeln Gottes mit uns durch dies Wort ist Tatsache,[1]) der man sich entziehen kann, aber ohne, daß es aufhört Tatsache zu sein . . . Wenn ich noch etwas gern stärker betont gesehen hätte, so wäre es der Punkt der Autorität, daß dies Wort, dies Menschenwort mit allen Kennzeichen eines Menschenwortes — wenn auch im Ganzen genommen mit weniger Kennzeichen als Herodot, Thukydides, Plato, Aristoteles, Goethe — dennoch Autorität ist und bleibt, Gottes lebendiges Wort, gedeckt durch seine Gegenwart."

Hat Cremer in einem gewissen Anachronismus gesteckt, gebannt durch überkommenes Vorurteil, gefesselt durch eine, sozusagen, ästhetische Konzeption? So möchte etwa jemand urteilen, der nur dieser Schilderung folgt, wie Cremer an der neutestamentlichen Sprache arbeitete. Dieses letzte Bekenntnis zeigt ihm, daß bei Cremer vielmehr ein stetes Bestimmtwerden des innersten Menschen dahinter steht. Und eben diese Beobachtung führt auf die andre Voraussetzung seiner systematischen Arbeit. Hier aber gilt es an das zu erinnern, was vorher über die Lösung von Becks umfassendem Einflusse gesagt ist.

Ein Autoritätsverhältnis zur Schrift wird neuerdings eine Verfälschung des Glaubens genannt, nicht besser als die römische fides implicita. Man stellt dem die alleinige Autorität des geschichtlichen Christus gegenüber. Nun stützen sich jene verworfenen Autoritäten beide auf die Autorität Christi; es kommt eben darauf

---

[1]) Von Cremer unterstrichen.

an, wie dieſe ſelbſt ſich begründet, aber auch ſehr weſentlich, wie ſie ſich vermittelt. Mit der Entgegenſetzung von Chriſtozentrismus und Schriftanſehen iſt es nicht getan. Darauf kommt es an, wo ich den allein autoritativen Chriſtus finde und wo und wie er mich findet. Cremer würde immer geantwortet haben: unter ſeinem Kreuz und ohne jede andre Ausſicht, mit meiner Schuld fertig zu werden. Ihm war die heute wieder weit verbreitete Leichtigkeit unerſchwinglich, von einer Gottesidee aus die Sündenvergebung ſelbſtverſtändlich zu finden. Um den Glauben an ſie hat er zeitlebens betend gerungen. Daß der vergebend geſonnene Gott ſich ihre Möglichkeit beſchafft und ihre Wirklichkeit, trotz ihrer Unglaublichkeit für uns, verbürgt hat, das iſt ihm der Inhalt der Geſchichte Jeſu von ſeiner Menſchwerdung bis zu ſeiner Hingabe in die höchſte Auswirkung der Menſchheitſünde am Kreuz und bis in die Wiederga be des leibhaft Auferſtandenen an dieſe Menſchheit. Unter dieſem Geſichtspunkte die Geſchichte Jeſu zu erzählen, war ihm ſchon früh eine beſonders lockende Ausſicht; er denkt dabei daran, daß J. J. Heß, nach ſeiner Erblindung gefragt, ob ihm die Weile nicht lang werde, antwortete: ich habe ja das Leben Jeſu geſchrieben. Weil dieſe umfaſſende Tatſache ſo großes gekoſtet hat und weil uns der Glaube an dieſen Bürgen ſo viel koſtet, deshalb liegt hierin alle Produktivität der Heilsſchöpfung Gottes beſchloſſen.

Wenn Cremer auch nicht die Abneigung der neueren Theologie gegen alles Dogma und alles ſogenannt Metaphyſiſche teilte, ſo hat ſein Denken doch weder einen philoſophiſchen noch einen theoſophiſchen Einſchlag in dem Sinne bekommen, daß er ſich dorther ſtammende Methoden angeeignet hätte. Deshalb war er auch weder froh, ein Dogma los zu werden, noch bloß um der kirchlichen Überlieferung willen ſein Anhänger. Weil ihm das Gotteswort ſein unbedingtes Anſehen durch die Bezeugung des geſchlagenen Gewiſſens beſaß, darum folgerte er ſeine Erkenntnis nicht aus dem mechaniſchen Nachweiſe der Biblizität, ſondern aus dem Verſtändniſſe des in der Bibel ſich aufſchließenden göttlichen

Ratschlusses. Und so gründete sich sein Widerspruch gegen die Einsetzung des Seins Gottes in Christo mit seinem Gottesbewußtsein, mit seiner Gotteserkenntnis oder mit seiner Gotte gleichen Sittlichkeit, wie auch sein Eintreten für die Gottheit Christi im vollen Sinne auf jene Einsicht von der produktiven Heilsschöpfung in seinem Werke und seiner Person. „Die Leugnung der Gottheit Christi kann nicht bestehen mit einer Auffassung seines Erlöserberufes, welche der Wirklichkeit der Sünde gerecht wird.“ „ . . es gibt nur eine Instanz, welche darüber entscheiden, nur einen Weg, auf welchem die Entscheidung gefunden werden kann, die Probe des eignen Lebens und die Probe der barmherzigen auf Rettung der Seele bedachten Liebe“ (d. Bedeutg. d. Artik. v. d. Gottheit Chr. f. d. Kirche. Kl. Monatsschr. 4. S. 549. 555). Hier sprechen noch nach manchem Jahre die schwer errungenen Erfahrungen des Ostönner Pfarrers aus dem Dogmatiker; nicht minder der Grundton des eigensten inneren Lebens.

Wenn die Römlinge sich heute den modernen Psychopathismus zu Nutz machen, um den Mönch Luther reif für ein kriminelles hygienisches Nerveninstitut zu erklären, so wird man unserseits etwas bedenklicher werden, ihnen solche Wege mit der Sage von dem anormalen Idiotismus des paulinischen Sündenbewußtseins in Römer 7 zu weisen. Cremer war der Meinung, Paulus „setze voraus, daß seine Leser diese Erfahrung verstehen . . . seine Erfahrung von sich selbst in dem *ταλαίπωρος ἐγώ* und seine Glaubenserfahrung in dem *ἐυχαριστῶ* . . Die Erfahrung, die das Gesetz ihm eingetragen, ist die: *σαρκινός εἰμι*, nicht *ἦν*.“ Und er selbst verstand den Paulus nicht nur, sondern er stimmte ihm aus tiefstem Herzen zu, seit er (1. Nov. 1860) geschrieben: „dies ist die einzige inwendige Erfahrung, von der ich reden kann, daß wirklich der unwiedergeborene Mensch nicht glauben kann aus sich heraus. Den Mann verstehe ich, der sagte: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben! und jenes: ich glaube, darum rede ich, ahne ich.“ „Ich glaube, wir verstehen beide die scharfe

Wahrheit, die zwischen Tag und Dunkel von Luther angeheftet wurde, daß sie bei Sonnenaufgang am 1. Novbr. 1517 in viele Herzen hineinschien: Da unser Herr Christus spricht: tut Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete unaufhörliche Buße sei." Das Wort „Buße" gewann ihm aber nie den Sinn eines getrosten sittlichen Strebens, sondern behielt allzeit den bitteren Beigeschmack eines schmerzlichen Selbstgerichtes, unter dem das Ergreifen und Festhalten der Vergebung recht eigentlich die Kraft der Erneuerung wird. Diese drückende Erfahrung hat seinem Christentume den ihm eigentümlichen Zug des „todernsten" verliehen und erhalten. Wenn er darunter nicht schwermütig erlag und gar nicht sentimental-pietistisch erlahmte, so hat hiefür auch er selbst den Grund genannt: „Auf das Leiden und Sterben des Herrn, auf das noch unverstandene (d. h. von mir), aber geglaubte (nur noch nicht genug) sehe ich mich immer zurückgeworfen, ja ich glaube, daß ich dort meinen Anker einschlagen kann, von dort aus kriegen kann gegen alle Gewalt der Sünde. Sie gerade treibt mich dorthin; denn daran habe ich früher auch nicht so gedacht, daß einem im Leben mehr Sünde begegnete als man ansehen könnte, ohne fast wirr und irr zu werden" (4. Jan. 1860). Dieser Grund ist seinem Glauben und seinem Sinnen als Christ und Theologe das eigentliche Problem geblieben, — nicht in dem Sinne eines beiseite geschobenen, unausfindbaren „Problematischen", — nein, weil diesen Grund das anziehende, an Licht reiche, aber unausschöpfbare Geheimnis bildete, an dem man eine σύνεσις haben kann, um dann doch seine Unausmeßbarkeit anzubeten. Von dem in nie ermüdender, sich versenkender Gedankenarbeit verstandenen Kreuz, der Tat Gottes und der Tat Christi und auch der Tat der Menschen in diesem Ereignisse, fiel ihm das Licht auf die Geschichte Jesu, die Geschichte Israels und die in ihr sich ausprägende Geschichte der Offenbarung; von dort aus zog er die bestimmenden Linien zu allen Gegenständen der Dogmatik und Ethik. Denn den oft geforderten kräftigeren ethischen Zug in der

Auffassung des Christentumes sah er nicht in der stärkeren Einprägung der Ziele, vielmehr in dem Ernste des Gerichtes verbürgt, aus dem das neue Leben der Christenheit und auch das eines jeden Christen hervorwächst und seine Spannkraft für die Dauer zieht.

So im innersten Leben und im dogmatischen Denken in jener Glaubensüberzeugung gewurzelt, welche vielstimmig im deutschen Choral während zweier Jahrhunderte laut wird, vermochte er den deckenden Schild über manches Erbgut deutschen Luthertumes zu breiten, wenn es den einen veraltetes Beiwerk, den andern hemmender Ballast für den Eroberungszug im neuen Jahrhundert erschien. Das tat er dann eben nicht als Luthers Parteigänger, auch nicht aus einer kirchengeschichtlichen Schätzung des deutschen Volkschristentumes oder aus Feindschaft wider den „unevangelischen" Pietismus oder Calvinismus, sondern weil er es aus der evangelischen Grunderkenntnis, aus dem articulus stantis et cadentis ecclesiae heraus verstehen lernte und deshalb als unveräußerlich ansah. Er stand dafür ein, weil es zu seinem Lebensbestand als Christ, als Theologe, als Bekenner, als Seelsorger gehörte.

Er wäre froh gewesen, einen bescheidenen Platz als Mitarbeiter in einer gleichgesinnten umfassenden Bewegung einzunehmen; und er würde auch dann charaktervoll die Richtung gegeben und die Zensur geübt haben, wie er das so reichlich in seinen vielen kürzeren Schriften zur Vertiefung der Erkenntnis und zur rechten Vorbereitung und Versorgung des Dienstes am Worte getan hat. Das war ihm nicht beschieden. Er kam in die Lage, von Gewissenswegen Front zu machen und so wurde er zu „einem Turm in der Schlacht;" für viele eine befremdende Erscheinung. Auch das gehört, wie bereits angedeutet, noch in den Bericht von seinem Werden. Ist er auch von jenen Grundzügen nie gewichen, die sein Christentum und seine Theologie in

ländlicher Stille erwarb, so blieb er doch in lebendigem Wachstum; und es ist für die Krone des Baumes nicht einerlei, ob sie sich im Schutze des Waldes oder in der Stille des Tales entfaltet, ob sie sich auf einer Klippe unter dem Druck der Winde formt. Er hat seinen Lebenserwerb in einer Folgerichtigkeit verwaltet und verwertet, die zumeist als Ablehnung und Ausschließung empfunden wurde. Man vermißte das Eingehen auf die Bewegungen, zumal in der Theologie, welche für neue Aufgaben auch neue Mittel zur Lösung suchten oder anboten. Erinnert man sich jenes besprochenen, fast jähen Umschwunges in der Theologie vom siebenten Jahrzehnt ab, so wird man verstehen, daß es wahrhaftige Beweggründe geben konnte, ihm nicht nachzugeben. War denn wirklich schon ausgeschöpft, was die ersten zwei Dritteile des Jahrhunderts erworben hatten? Mochte die Bewegung der Aufklärung etwas zu hastig und nicht mit voller Gründlichkeit der Auseinandersetzung beiseit geschoben sein, mußte es mit dem sie ablösenden Positivismus ebenso geschehen? Er war doch die berechtigte Nachwirkung sowohl der Gesamtwendung zum Verständnisse der Geschichte als einer tiefen und umfassenden Regung christlichen Lebens. Und wenn dieses Hinüberschwingen in den Gegensatz sich immer wieder wie nach einem Naturgesetze vollzieht, so ist es doch eine ernste Aufgabe für den Nüchternen, den Einsatz aus der Vergangenheit für die Zukunft zu bewahren. Nicht aus Berechnung oder willkürlicher Vorliebe, nein, aus innerster „Wertempfindung" heraus hat Cremer diese Aufgabe ergriffen, ohne je den Platz im Schatten und den Schein der Rückständigkeit zu scheuen. Seine Sorge ward immer mehr, nichts zu verzetteln, zu verdunkeln oder leichtfertig preiszugeben.

Noch eines trat hinzu. Er blieb Seelsorger, während er zum weithin anerkannten Lehrer der Theologie wurde. Ihm ging nicht bloß die Erinnerung an seine Amtserfahrung nach, während er theologisierte. Auch war er sich nicht bloß bewußt, als Fakultätsglied zugleich der Landeskirche zu dienen und Rücksicht zu

ſchulden. Kam er in die Lage, über das peinliche Verhältnis der Univerſitätstheologen zur beſtehenden Kirche zu verhandeln, ſo hatte er nie allein die eine Seite zu vertreten; von Amtswegen und ſeiner langen beiderſeitigen Arbeit zufolge hatte er zugleich mit der Fakultät in ihren geſchichtlichen Lebensbedingungen die geſchichtlich gewordene und geartete Kirche zu vertreten. Er blieb mit der kirchlichen Arbeit in allen ihren Zweigen: Verwaltung, Dienſt am Wort, freier Tätigkeit noch jahrzehntelang, zum Teil bis zuletzt verwachſen. Es entſprach ſeinem innerſten Weſen, wenn der Profeſſor immer zugleich Zeuge war; doch dieſen innerſten Trieb regte gewaltig die ihm obliegende Doppelpflicht an. Fortwährend ſtand er mitten in den Mühen, Nöten und Siegen der Arbeit an den Seelen; deshalb ſah er auch die unter ſeinem Lehrſtuhle ſich drängenden Scharen immer darauf hin an, daß aus ihnen nicht Forſcher, ſondern Hirten werden ſollten, — gewiß die Mehrzahl nicht Reformatoren, ſondern dienende Glieder eines nicht erſt zu erfindenden und aufzurichtenden Ganzen, das ſeine Wurzeln in der Reformation und der Bibel hat. Sie ſollten nicht zuerſt lernen, von außen und oben zu beurteilen, ſondern allererſt, womöglich von innen, vom eignen Gewiſſen aus, zu verſtehen. Drum trieb es ihn auch nicht, ſie vornehmlich in der Technik gewandt und der Verehrung der Wahrheit in abstracto pflichtig zu machen; er hielt ſich vielmehr berufen, ihnen das, ſich ihm von einer beſondren Seite eröffnende Geheimnis des Evangelium zu zeigen, es ihnen, ſo weit das geht, zu deuten und ſo den unerſchöpflichen Reichtum der Schrift zu erſchließen. Nicht wenige haben unter dieſer ſeiner Weiſe eine Einengung empfunden; aber große Scharen andrer und auch von jenen manche danken ihm den Eckartsdienſt noch heute.

Er hatte unter der ſtrengen Zucht ſeines zwiefachen Dienſtes gelernt, den heißen Drang wiſſenſchaftlicher Erkenntnis für die Notdurft einzuſchränken. Weder gelehrten, noch literariſchen Luxus durfte er ſich geſtatten. Es war genug, daß er ohne zu glänzen

und zu blenden seinen Mann stand. Er wußte sich zu bescheiden. Es gibt eine Demut, aber auch einen Freimut der Bescheidung. Er hat sich selbst und dann auch andern wohl Rechenschaft von dem tragenden Grunde seiner Überzeugung abgelegt; dann aber machte er sich weiterhin zum Munde des Gotteswortes, wie er es verstand; man könnte sagen, fast unpersönlich. Das war sein Freimut der Bescheidung. So gern er großzügig Gottes Gedanken nachsann und am innersten Heiligtume diente, hat er sich doch am Außenwerk des kirchlichen Amtes müde geschafft und mit seiner Sprachforschung vor der Tür des Heiligtumes gekehrt und ihr Kleinwerk ohne Murren betrieben. Das war seine Demut der Bescheidung. So hat er an seinem Teile dafür gesorgt, daß in der Kirche und in der Theologie das göttliche Ansehen der Schrift und ihr tiefstes reformatorisches Verständnis nicht vergessen sei bei der ungewissen Fahrt in eine neue Zeit. Dazu ist er geführt und geworden, dabei ist er geblieben, dafür hat er eingestanden.

Denen er hat dienen dürfen, Junge wie Alte, die werden es ihm nicht vergessen und dem danken, der seiner Gemeinde die Männer zum Dienste gibt und uns auch diesen Mann gegeben hat. „Er hat zu seiner Zeit gedienet dem Willen Gottes." Wir aber vertrauen, daß der Ertrag seiner ernsten Arbeit der Kirche bleiben wird auch über seine Zeit hinaus.

Jeſu Demut,

ihre Mißdeutungen, ihr Grund.

Von

D. A. Schlatter,
Profeſſor in Tübingen.

Inhalt.

	Seite
1. Die Demut und das Schuldbewußtsein	40—59
2. Die Demut und das Schwächegefühl	59—72
3. Die Demut und die Einübung eines Tugendideals	72—79
4. Der Ursprung der Demut im Sohnesbewußtsein	79—85
5. Die Verdammlichkeit der Hoffart	85—93

Wer sich mit der Frage ernsthaft einläßt, wie sich Jesus zum Glauben verhalten habe,[1]) sieht sich vor seine Demut gestellt.

Warum hat er Israels Gottvertrauen entwertet und die Gemeinde trotz desselben ungläubig genannt? Diese Frage ist für das Verständnis Jesu und der ersten Gemeinde fundamental. Die zitierte Abhandlung antwortet: weil er in demselben eine stolze, hoffärtige Tendenz erkennt, so daß seine Verschlossenheit gegen dieses übermütige Glauben mit seinem Kampf gegen die Gerechten in Parallele tritt, die er ihrer Überhebung wegen aus der zum Himmelreich berufenen Gemeinde ausgeschlossen hat. Hat er jedes Glauben dann als nichtig kassiert, wenn es Überhebung in sich birgt, und jedes Rechttun als verwerflich verurteilt, wenn es Selbstverherrlichung erzeugt, so stehen wir vor der Frage, was er „Demut" genannt habe, und worauf für ihn ihr Wert beruht.

Durch die gleichzeitige Berufung zur Buße und zum Glauben hat Jesus das zu Gott gewendete Glauben zum Selbstvertrauen in einen bewußten Gegensatz gestellt und die von ihm gewollte Bejahung Gottes mit der Lösung vom eignen Ich verbunden. Ist es so, dann stellt das paulinische Glauben mit seiner Preisgabe der eignen Gerechtigkeit keine Neubildung, sondern einen mit individueller Kräftigkeit ausgestatteten Sonderfall des echten christlichen Glaubensstandes dar. Die von Jesus gewollte und bewirkte Zertrümmerung des Selbstvertrauens führt uns aber zu der an der Demut entspringenden Frage hin.

[1]) Ich habe eben jetzt in der dritten Bearbeitung meiner Abhandlung über den Glauben im N. T. darüber wieder Auskunft zu geben.

Die zitierte Abhandlung vertritt die Meinung, daß das von Jesus erweckte Glauben spezifisch von der Resignation geschieden war und auf den ganzen Bereich der menschlichen Funktionen (Bitten, Lieben, Denken, Wirken, Hoffen) eine erregende, stärkende Wirkung ausgeübt hat, dies aber so, daß die Ergebenheit in Gottes Leitung die unverrückbare Basis alles Glaubens und aller in ihm begründeten Aktionen bildete. Diese These hat ebenso, wie die vorangehende, nicht erst als dogmatischer, sondern schon als historischer Satz Wichtigkeit, weil es nur so möglich war, daß der Glaube für die Gemeinde zu der sie tragenden und einigenden Basis geworden ist.[1]) Die Koexistenz von Wissen und Nichtwissen, Wollen und Nichtwollen, Vermögen und Unvermögen, die damit dem Glaubensstand eingepflanzt ist, hat an der Koexistenz des Machtbewußtseins mit der Demut eine Parallele, so daß von beiden Linien jede nur dann richtig gezogen ist, wenn die andere richtig steht.

Die zitierte Abhandlung lehrt, daß Jesus das Glauben nicht an sich vorbei auf den Vater richtete, sondern als absolute Zuversicht auf seine eigne Gegenwart und Wirksamkeit begründete. Wir stehen damit wieder vor dem an der Demut haftenden Problem, weil der Anspruch Jesu an das ganze Glauben der Seinen sein Machtbewußtsein offenbart. Und doch ist gleichzeitig die Zielsetzung, die seinen ganzen Erfolg auf die Bewirkung des Glaubens begründet, nicht ohne den Verzicht auf den sichtbaren Erfolg, also nicht ohne seine Demut möglich. Es treten also im Glaubensanspruch, den Jesus stellt, das Machtbewußtsein und die Demut miteinander einheitlich hervor. War es so?

Der in den Evangelien vorliegende Tatbestand, daß sie kein Wort enthalten, das von Jesu eignem Glauben an Gott redet, ist dort als historisch richtig beurteilt, und demgemäß gesagt, daß

---

[1]) Ein zum Fatalismus hinüberneigender Providenzglaube hat nie die Macht, eine Gemeinde zu einigen.

Jesus sein eignes Verhältnis zu Gott nicht als Glauben beschrieben habe, daß vielmehr die Versetzung der Jünger in das auf ihn gestellte Glauben in der Art auf seinen eignen Sohnesstand begründet sei, daß sie diesen auf das den Jüngern gegebene Lebensmaß übertrage. Beides muß mit dem, was uns an Jesu Demut sichtbar wird, vereinbar sein.

Zu diesen Aussagen über Jesu Verhalten zum Glauben ist in dem Maße der Beweis erbracht, als folgende Thesen[1]) gesichert sind:

1.

Jesu Demut ist mißverstanden, wenn sie aus dem im Schuldbewußtsein begründeten Antrieb zur Verborgenheit und Niedrigkeit abgeleitet wird.

2.

Sie ist ebensowenig Resignation, die aus dem Schwächegefühl entspringt und sich in die Enge der gegebenen Lage fügt.

3.

Sie war nicht Einübung eines als Demut gefaßten Tugendideals.

4.

Sie entsteht aus der voll personhaften Art der Gottessohnschaft Jesu, durch welche er Gottes Willen von seinem Willen, Gottes Wirken von seinem Wirken unterscheidet, so daß die Gewißheit der ihn überragenden Größe des Vaters die stete Voraussetzung seines ganzen Handelns ist. Da diese zugleich die Gewißheit seiner Verbundenheit mit dem Vater bei sich hat, durchdringen sich Demut und Machtbewußtsein konstant.

---

[1]) Da die Klage über die Dunkelheit und Schwierigkeit früherer Darstellungen z. B. Beiträge V, 5 mir zu Herzen ging, verhandle ich im folgenden bloß elementare Dinge breit und flach.

5.

Es fällt ihm daher die Hoffart unter eine absolute Verurteilung, weil er sie als Konflikt mit Gott, als Verleugnung Gottes beurteilen mußte und beurteilt hat.

Wäre These 1 falsch, so wäre unser Glauben nicht ein Abbild zu Jesu Verkehr mit Gott, sondern mit diesem identisch, und der Grund, weshalb in den Evangelien nicht von seinem Glauben gesprochen wird, müßte im Zufall oder in einer unhistorischen „Idealisierung" Jesu liegen.

Wäre These 2 falsch, so würde es unwahrscheinlich, wenigstens schwierig, daß Jesus auf sich gerichtetes Glauben gepflanzt und diesem die Verheißung gegeben habe; denn, wenn er selbst zwischen Schwächegefühl und Machtbewußtsein schwankt, hat ein Gewißheit seiendes Glauben ihm gegenüber nicht mehr Raum.

Wäre These 3 falsch, so müßte der Glaubensstand der Christenheit überhaupt erst nach Jesu Zeit und im Widerspruch gegen sein Ziel entstanden sein, weil eine auf Selbsterniedrigung gerichtete Aszese den Glaubensstand des Neuen Testaments zerstört.

Bleibt es bei These 4, so ist begriffen, weshalb das von Jesus begründete Glauben weder die Untergebung unter Gott bricht, noch zum Fatalismus hinüberschwankt, sondern durch die Gebundenheit an Jesus die Kräftigung der Persönlichkeit in allen ihren Funktionen bewirkt; denn dasselbe Zusammensein von Unterordnung und Verbundenheit mit Gott, das wir an Jesu Demut vor uns haben, kehrt im Glaubensstand des Jüngers wieder. Damit ist zugleich verdeutlicht, wie Jesus, obwohl er sich selbst über das Glauben hinaufgehoben weiß, uns doch durch das Glauben an seiner Gemeinschaft mit dem Vater Anteil gibt.

Bleibt es bei These 5, so ist begriffen, warum das hoffärtige Glauben und Wirken der Gemeinde den an sie gerichteten Bußruf nicht nur nicht überflüssig, sondern umgekehrt gültig und nötig macht, weshalb auch ein auf Jesus selbst gerichtetes Glauben,

das eine selbstische, hoffärtige Tendenz in sich aufnimmt, von ihm als nichtig und sündlich kassiert werden muß.

Wenn ich damit von der Glaubensfrage aus den Blick zur Demut Jesu hinüberleite, so soll damit nicht verdunkelt sein, daß ihr Verständnis an sich selbst eine große Aufgabe unsrer theologischen Arbeit ist. Schäder hat jüngst gesagt: „Es ist mir in meiner Lehrpraxis noch kein Student vorgekommen, auf den diese Argumentation vom Pharisäer und Zöllner wie vom verlornen Sohne her (nämlich die Behauptung, daß Jesus dadurch Gottes Vergeben von seiner Person unabhängig mache und die versöhnende Bedeutung seines Todes verneine) nicht bestimmten Eindruck gemacht hätte, längere oder kürzere Zeit hindurch. An dieser Stelle sitzt bei vielen aus unsrer theologischen Jugend der Nerv des Mißtrauens gegen das paulinische und damit das kirchliche Christentum.“[1]) Das heißt: die Demut Jesu, die sein Wort nicht zur eignen Verherrlichung, sondern zum Preis des Vaters macht, erzeugt den Anstoß an ihm.

Vor der schweizerischen evangelischen Predigergesellschaft hatte ich im Herbst 1903 zugleich mit dem Dogmatiker der Züricher theologischen Fakultät P. Christ zum Thema: „Christus und Christentum“ zu sprechen. Ich tat es in der Überzeugung, daß wir, wie wir auch unser eignes Verhältnis zu Jesus bestimmen mögen, vom Christus reden müssen als von einer Wirklichkeit, weil Jesus mit dem messianischen Herrschaftsanspruch vor Israel und vor seinen Jüngerkreis hingetreten ist. Mögen wir diesen Vorgang für den Weltlauf oder für uns selbst als bedeutungslos beurteilen: er ist geschehen, und wir sprechen, wenn wir vom Christus reden, nicht von einem Phantom. Nein! erwiderte der Kollege, Jesus war ein demütiger Mann. Der Blick auf seine Demut galt als ausreichend, um das ganze neutestamentliche Zeugnis vom Christus zu kassieren, so daß uns das Märchen

[1]) Schäder: Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen, 1904.

von der Verwandlung „des Evangeliums Jesu“ in ein „Evangelium vom Christus“ mit vollem Glauben erzählt wurde.

Stellen wir neben diese Verhandlung einen modernen Religionskongreß, auf dem das Unser Vater mit dem energischen Vorbehalt gebetet wird, daß damit ein Anschluß an Jesus keineswegs beabsichtigt sei, und dies gerade darum, weil es eine herrliche Ausprägung der Demut Jesu ist und uns nicht beten heißt: Heilige den Namen deines Sohnes; bringe das Königtum deines Sohns; vergib uns unsre Schuld, weil wir die Jünger deines Sohnes sind, so bedarf es schwerlich weiterer Worte zum Erweis dafür, daß wir wissen müssen, wie es mit Jesu Demut steht.

1.

Die Ableitung der Demut Jesu aus dem Schuldbewußtsein ist eine Mißdeutung derselben. Erscheinungen, die mit der Demut Jesu Vergleichbarkeit haben, liegen immer vor, sowie Schuldbewußtsein so entstanden ist, daß es das Lügen abstieß und Wahrhaftigkeit in sich aufgenommen hat. Mit der Notwendigkeit, eignes Wollen und Handeln mit einer Verurteilung zu belegen, die uns entwertet, verbindet sich, vorausgesetzt, daß der damit verbundene Antrieb zum Lügen getilgt ist, Beugung, Verzicht auf Geltung, das Verlangen nach Verborgenheit und die Beschränkung auf kleine Ziele. Wie das Schuldbewußtsein in der sozialen Relation Schande wirkt, so bringt es in der Selbstbeurteilung, falls sie sich dem Regiment der Wahrheit untergibt, Demut hervor.

Auch durch Jesu Wort ist die demütigende Macht der Schuld hell beleuchtet. In Luk. 18, 14 ist die die Demut krönende Gnome mit dem Gleichnis vom Zöllner verbunden, der sich unter dem Druck der Schuld niedrig macht. Die Gnome darf zwar nicht auf diesen einen Fall beschränkt werden, sondern greift als ein Axiom über ihn hinaus und läßt es unbestimmt, was im

einzelnen Fall als beugende Kraft wirksam werde. Wie immer es dazu komme, daß sich jemand gering macht: das ist die Bedingung zum Erhöhtwerden, und die Sicherheit dieser Verheißung wird dadurch besonders deutlich erwiesen, daß sogar dann, wenn das „Sich niedrig machen" unter dem Druck der Schuld entsteht, dieses den Menschen zur Erhöhung führt. Damit ist jedoch ausgesprochen, daß die Reue, wenn auch nicht der einzige, doch jedenfalls ein Weg zur Demut sei. Auch an den andern Bildern, durch welche Jesus die Reue und ihre Frucht darstellt, wird ihre demütigende Kraft sichtbar gemacht: am reuigen Knecht, der sich vor dem König niederwirft, Matth. 18, 26, am heimkehrenden Sohn, der nur Tagelöhner werden will, Luk. 15, 19, auch an der Heidin, die nur die vom Tisch fallenden Brocken begehrt, Matth. 15, 27. Da die Gleichnisse, mit denen Matthäus die längern Reden zu schließen pflegt (7, 24; 13, 52; 24, 45), zum Inhalt derselben in deutlicher Beziehung stehn, wird auch das Kap. 18 beschließende Gleichnis auf die Anweisung zur Demut, zur Umkehr in die Kindesart, zum Dienst an den Kleinen, zur Fürsorge für die Verirrten, begründend hinübersehn: der, der nur dadurch im Dienst des Königs steht, daß ihm die unbezahlbare Schuld erlassen ist, muß demütig sein, und wird es dadurch, daß er dessen eingedenk bleibt, was ihm der König tat.[1])

Der Zusammenhang zwischen dem Schuldbewußtsein und der Demut liegt also notorisch in Jesu Blick. Ist auch sein eigener auf das Kleine gerichteter Wille an derselben Stelle entsprungen und seine Demut als die Folge seines gebrochenen Bewußtseins und Willens zu beurteilen? Die Bejahung dieser Frage spielt in unsrer Literatur keine unbedeutende Rolle, z. B. wenn Jesu Stellung zum messianischen Namen erklärt werden soll: er nehme das Bekenntnis der Jünger zwar an, aber nur heimlich; das stamme aus einem Bruch in seinem Bewußtsein; weil er dem

[1]) Zunächst ist aus dem göttlichen Vergeben das Vermögen zu eigenem Vergeben abgeleitet; dieses hat aber zur Demut intime Beziehungen.

Drängen des Petrus oder des Volks mit halbem Herzen nachgebe, entstehe aus seiner innern Unruhe das Verlangen nach Verborgenheit. Seine besten Worte, bei denen er sich selber treu bleibe, wie das Unser Vater oder Luk. 15, seien deshalb vom Messianismus frei; was daneben stehe, bleibe, soweit es nicht erst aus nachträglicher Fiktion stamme, gegen jene Worte in einem unausgeglichenen Widerspruch, und die Empfindung desselben habe bewirkt, daß er diese Seite seines Bewußtseins gern im Dunkeln gehalten habe.

Die einleuchtende, verlockende Kraft dieser Reflexionen beruht darauf, daß wir die beugende Macht des Schuldbewußtseins alle kennen, wie uns andrerseits im Blick auf uns selbst eine vom Schuldbegriff unberührte Bewußtseinsgestalt wie maßlose Hoffart erscheint. Wir sind deshalb ohne weiteres bereit, da, wo wir auf Demut stoßen, das Schuldbewußtsein zur Erklärung derselben heranzuziehn.

Dieser Gedankengang läßt sich nicht schon durch die Einrede abweisen, es sei von vornherein eine Verleumdung Jesu, wenn wir nach Spuren des Schuldbewußtseins bei ihm suchen, da eine offene Bezeugung desselben, die ihn mit uns in ein gemeinsames Geständnis „wir, die Sünder" zusammenfaßt, von ihm verlangt werden müsse, von ihm, der das Bußwort an die Gemeinde richtete, dabei die Heuchelei mit besonderem Ernst schlug, und die Aufrichtigkeit und das Geständnis von ihr mit dem Ernst verlangte, daß ihr Anteil am Himmelreich daran hängen soll. Damit stelle er sich selbst unter diese Forderung und könne sich ihr nur durch eine bösartige Verkrümmung des sittlichen Urteils entziehn.

Mit dieser Erwägung ist aber die Frage nicht schon zur Ruhe gebracht, weil der Zustand unsrer Überlieferung über Jesus erwogen sein will. Sie ist notorisch vom Kreuze aus gestaltet bei Matthäus so gut wie bei Johannes, somit durch die Überzeugung beherrscht, die Gemeinde habe an Jesu Tod ihre Versöhnung mit Gott. Diese verträgt aber keine Darstellung seines

Schuldbewußtseins, sondern schließt die Gewißheit in sich, er sei der Reine. Wird einmal mit der Möglichkeit gerechnet, daß sich die Überzeugungen der Jünger mit Jesu Wort und Ziel in Widerspruch gesetzt haben, dann ist auch der Gedanke nicht unverständig, daß sich vom Schuldbewußtsein Jesu lediglich Spuren in der Überlieferung erhalten konnten, die an der unbewußt ausgeübten Kontrolle des apostolischen Glaubens unbemerkt vorbeigekommen sind, und dann kommt unter denselben Jesu Vorliebe für die Verborgenheit und das Kleine an erster Stelle in Betracht.

Was wir als Kundgebung der Demut Jesu vor uns haben, widerlegt diese Konjektur.

a.

Die Aussage Matth. 11, 29: „ich bin sanftmütig und niedrigen Herzens," hat ein Anrecht auf vertrauensvolles Gehör, weil die Verwendung der Demut zur Motivierung des Anschlusses an ihn bei aller einfachen Schlichtheit des Gedankens doch durch ihre Originalität überrascht. Zu dem, was man messianische Tradition und apokalyptische Erwartung heißen kann, nicht weniger zum Macht- und Tugendideal, das im hellenischen Kulturbereich gültig war, tritt sie in eine harte Kollision.

Das Gedankengefüge, in welchem uns hier Jesu Aussage über seine Demut begegnet, hat aber weder zum individuellen Schuldgefühl, wie es sich an einzelne persönliche Akte heftet, noch zum Gemeingefühl, mit dem wir den Unwert des gesamten menschlichen Lebensstands empfinden, Beziehungen, sondern beruht auf der Gewißheit seines guten, ganzen Rechts.

Es beginnt mit der freudigen, dankbaren Anbetung Gottes dafür, daß sein Verbergen die Weisen getroffen habe, sein Offenbaren dagegen Unmündigen gewährt worden sei. Das ist eine sehr inhaltsreiche Äußerung der Demut Jesu; sie läßt aber keinen Zusammenhang derselben mit dem Schuldbewußtsein erkennen.

Wäre Jesu persönliche oder allgemein menschliche Sündhaftigkeit dasjenige, was sein Ziel einengt, ihm den Mut nimmt, sich an die Weisen zu wenden, und seine Arbeit auf die intellektuell Schwachen beschränkt, so würde das nie diesen frohlockenden Dank begründen, der dies als die Erfüllung des göttlichen Wohlgefallens preist. Vom Schuldgefühl aus kommt man nur zum Gedanken: „ich danke dir, daß du mir wenigstens die Unmündigen zugeführt hast."

Gewiß ist der Preis Gottes nicht einzig auf das negative, sondern zugleich auf das positive Walten Gottes bezogen, nicht nur auf die Ausstoßung der Weisen, sondern auch auf die Erleuchtung der Unmündigen. Beides wird aber als ein unteilbar zusammengehörender Akt Gottes verstanden, der das eine tut, weil er das andre nicht tut. Beriefe er die Weisen, so beriefe er die Unmündigen nicht, wie er damit, daß er seine Offenbarung diesen gibt, sie jenen versagt. Damit ist die Schranke am Erfolg Jesu und sein mit dieser einverstandener Wille nicht durch Jesu Schuld oder Unvermögen, sondern vollständig durch Gottes Regierung begründet. Dadurch tritt in den Ausdruck seiner Demut die Bezeugung seines Rechts hinein, weil er in der Abwendung der Weisen von ihm Gottes Gericht, im Zutritt der Schwachen zu ihm Gottes Gnade wirksam sieht.

Auf diese Schätzung seines Erfolgs, die ihm zwar nur durch Demut, nie aber durch Schuldbewußtsein möglich war, folgt diejenige Gnome, die, wie keine andere bei Matthäus, sein messianisches Recht ohne Verhüllung bezeugt. Alles hat ihm der Vater übergeben, und diese seine Macht beruht auf der Einzigkeit seiner Sohnschaft. Auch diese Gnome hält, so sehr sich in ihr das Selbstbewußtsein Jesu in seiner unvergleichlichen Höhe äußert, die Demut fest, nicht nur dadurch, daß sie seinen Herrscheranspruch aus Gottes Geben ableitet, sondern auch darin, daß sich Jesus damit begnügt, daß Gott ihn kennt und einzig er ihn kennt, ohne daß er von ihm seine Enthüllung vor der Welt ver-

langt. Sein Ziel ist nicht, sich selbst, sondern den Vater zu offenbaren.

Die Aufforderung der dritten Gnome: Kommt zu mir! ist eine Ausstrahlung aus dem, was der zweite Spruch formuliert, aus der Gewißheit, daß ihm der Vater alles übergeben habe und ihn seine Verbundenheit mit Gott befähige, ihn denen zu offenbaren, denen er ihn offenbaren will. Darauf beruht sein Recht zur Aufforderung: lernt von mir, und die Gewißheit, daß er die zu ihm Kommenden in die Ruhe führen wird. Dieser Aussage über seine Macht und Autorität ist aber als Grund unterlegt: denn ich bin nicht hohen, sondern niedrigen Herzens. Damit sind Größe und Kleinheit, der Autoritätsanspruch und die Demut in einen einzigen Willen zusammengefaßt.

Oder reicht die kausale Macht des Satzes nicht so weit? Haben wir bloß eine der Stimmung der Ermatteten angepaßte Argumentation vor uns, die sie dadurch lockt, daß er nichts Großes verlange? Dann würde sie uns über diesen eng begrenzten Zweck hinaus in seine innere Beziehung zu Gott keinen Einblick geben, und ein Zusammenhang der Demut mit dem Schuldgefühl bliebe denkbar: nötigt ihn auch sein Anteil an der Sünde zur Beugung und Beschränkung auf geringe Ziele, so dürfe doch eben dies die Ermatteten bewegen, ihm sich anzuschließen, da ihm dadurch statt der Strenge Sanftmut, statt hoher Ziele Demut zur Pflicht gemacht sei.

Nur isoliert von den vorangehenden Worten kann der Spruch diesen Eindruck machen; durch die Verbindung mit jenen ist dagegen seine religiöse, nicht opportunistische und eudämonistische, Haltung sicher gestellt. Der Unmündigen freut er sich um deswillen, was der Vater an ihnen tat; dieser führt sie zu ihm, und weil er den Vater kennt, kann er ihn offenbaren. Hier ist seine Beziehung zu Gott und sein Verhalten zu den Menschen in eine feste, unzertrennbare Einheit gesetzt. Das ergibt auch für den letzten Spruch nur den Gedankengang: weil ihn der

Vater zur Sanftmut und Demut berufst und ermächtigt, ist sein Joch derjenigen Last nicht gleich, die sie jetzt tragen, sondern leicht.

Daß damit nicht bloß ein sekundärer Zusammenhang ausgenützt wird, zeigt die Höhe dieser letzten Verheißung, die sich mit einer antithetischen Spannung der Demut zur Sohnschaft nicht verträgt. „Ruhe finden für die Seele," das greift in die messianische Gedankenreihe hinüber. Darin liegt Befreiung von Schuld, Strafe und Tod. Mit dem Eingang in das Reich und Leben erlangt der Mensch für seine Seele die Ruhe. Das zu gewähren, ist er aber darum befähigt, weil er demütig ist.

Somit äußern sich hier Demut und Erhabenheit nicht als Schwankung, nicht als sich gegenseitig stoßender Widerspruch, so daß er, obwohl er demütig ist, gleichwohl nach der Größe griffe, und obwohl er sich über alle erhebt, dennoch demütig bliebe, sondern der Wille, der sich hier ausspricht, besitzt eine fertige, ungebrochene Einheit. Weil er demütig ist, darum will er auf alle sein Joch legen, wie er deshalb, weil ihm der Vater alles gab und er die Kenntnis Gottes als sein Sohn besitzt, sanftmütig und demütig ist. Weil er das Große will, will er das Kleine; denn gerade dadurch, daß er das Kleine wirkt, bewirkt er das Große.

Dann kann aber von einer Herkunft der Demut aus dem Schuldbewußtsein nicht mehr die Rede sein, weil dieses immer und unaufhebbar mit dem Anspruch zu lehren und zu führen, der Seele die Ruhe zu geben, den Vater zu kennen und ihn offenbaren zu können, in gegensätzlicher Spannung steht. Vom Schuldbewußtsein und seinen Ergebnissen aus führt zu dieser Gedankenreihe nur ein „Dennoch:" „Obwohl schuldig, doch der Sohn und doch der, der die Ruhe gibt; obwohl klein, doch fähig, Gott zu offenbaren." Hier ist aber die Demut direkt und bewußt mit all dem in Einheit und Kausalverband gesetzt, woran Jesus seine Größe hat.

Es läßt ſich nicht einwenden: damit ſei das Schuldbewußtſein von der Gewißheit des göttlichen Vergebens iſoliert gedacht. Auch dann, wenn wir uns dasſelbe von dieſer überdeckt denken, ſteht es, ſolange es überhaupt noch vorhanden iſt — und nur dann kann es etwas wirken und Demut erzeugen — ſtets in innerer Spannung zur Verbundenheit mit Gott, und muß überſchritten werden, damit jene vorhanden ſei.

Dieſe Äußerung der Demut Jeſu verlegt ihre Wurzel in Jeſu Frömmigkeit, nicht in ſeine Sünde, in ſeine Geeintheit mit Gott, nicht in ſeinen Gegenſatz gegen ihn. Wie dieſer Zuſammenhang poſitiv zu deuten ſei, bedarf noch der Erwägung; vorerſt hat das negative Ergebnis für uns Wichtigkeit, daß das Schuldbewußtſein mit dieſer Bezeugung der Demut Jeſu nichts zu ſchaffen hat.

b.

Die zweite berühmte Äußerung der Demut Jeſu, Matth. 20, 25—28, erläutert zunächſt den Jüngern die für ſie gültige Regel der Demut, die ſich die Größe nicht aus der Vergewaltigung und Erniedrigung der andern bereitet, ſondern den auf Größe gerichteten Willen auf das Dienen, das auf die Würde gerichtete Bemühen auf die Hingabe der Kraft und Arbeit an die andern verweiſt. Eine Sachparallele dazu gibt Matth. 23, 8—12. Hier iſt die Demut als Pflicht gefaßt. Der Jünger ſoll ſie haben; wenn er nicht demütig wäre und ſich den Herrſchern der Heiden gleichſtellte, ſo wäre dies für ihn ein Fall. Allein trotzdem Jeſus in den Jüngern ſehr kräftig das Schuldbewußtſein weckte (vgl. das Unſer Vater), iſt gleichwohl nicht dieſes zur Wurzel der Demut gemacht. Nicht das wird geſagt: der Jünger ſei zu ſchlecht, zu verdorben, als daß er groß ſein könnte; er verleugne ſeine Schuld, wenn er ſich über die andern erhebe, ſondern ihr Wille groß zu werden und erſter zu ſein, wird bejaht, jedoch ſo geformt, wie er nach Jeſu Urteil allein rein bleibt und erfolgreich wird, ſo nämlich, daß er Dienſt-

willigkeit wird. Um deswillen, was sie im Unterschied von den Heiden als seine Jünger sind, sind sie zur Demut verpflichtet, deshalb, weil sie den einen zum Vater und den einen zum Lehrer und Meister haben, Matth. 23, 8. Der Gedanke steht also mit Matth. 11, 25 parallel: wie Jesus an seiner Sohnschaft den Grund zu seiner Demut hat, so hat ihn der Jünger an seiner Jüngerschaft.

Noch weniger hat der Gedanke Beziehung zum Schuldbewußtsein, wenn er sich ihnen nun selbst zum Beispiel der Demut macht, die nicht bedient sein, sondern dienen will.

Dazu „kam ich;" damit ist die demütige Formation seines Willens mit dem Zweck seines Lebens und dem Inhalt seiner Sendung in Zusammenhang gebracht. Diese verinnerlichte, zentrale Zielsetzung kann nicht auffallen, weil Demut nicht nur als Dekoration zu gelegentlicher Verwendung zu haben ist, sondern die Lebensführung in ihrer Totalität dabei in Frage steht. Sie kann sich deshalb nur dann finden, wenn sie volle ethische Notwendigkeit besitzt. Sie ist aber schon dadurch, daß Jesus zu ihrer Übung „gekommen ist," nicht auf das Schuldbewußtsein, sondern auf seine Sohnschaft gestellt.

Das wird dadurch bestätigt, daß der die Kreuzestat hervorbringende Erlöserwille als Äußerung der Demut Jesu beschrieben wird. Ich habe hier nicht schon wieder auf jenen einzugehn (vgl. Beiträge 5, 5, 1901). Wie immer man sich das, was mit der Kreuzestat Jesu geschah, deute: die Aussage, daß er durch sein Sterben das dem Tod verfallene Leben vieler rette, in dem absoluten Sinn, wie er hier allein möglich ist, trennt den Dienenden von denen, die seinen Dienst empfangen, den, der sie durch sein Sterben löst, von denen, die durch dasselbe die Rettung erhalten, durch eine qualitative, wesentliche Differenz. Die von seinem Sterben hier ausgesagte erlösende Macht beruht auf seiner Sohnschaft und Herrschaft, mit denen hier die Demut in unlösliche Verbindung gesetzt ist, wiederum wie in 11, 29, so

daß auch hier das eine das andere begründet. Weil er dienen, nicht bedient werden, geben, nicht nehmen will und sogar das Leben geben will, darum hat er als die Frucht seiner zur Tat gewordenen Demut die Macht, die Vielen ins Leben zu retten, und im Blick auf diesen Ertrag seiner Demut ist ihm jedes andre Wollen unmöglich, als dasjenige, welches das Bedientwerden abstößt und das Dienen bis zur Hingabe des Lebens ergreift.

Stände im Grund der Demut das Schuldbewußtsein, so würden wir notwendig eine Abnahme derselben proportional mit dem Zurücktreten des Schuldbewußtseins finden. Dann hätte der Pharisäer den größern Anlaß zur Demut als der Jünger, dieser den größern als Jesus selbst. Damit hätten wir den Gedankengang Jesu gründlich auf den Kopf gestellt. Der Jünger ist vor allen andern zur Demut berufen, und sich selbst beschreibt er nicht als den, der der Demut schon fast entwachsen sei, sondern stellt sich kraft der ihm gegebenen Sendung an die Spitze derer, die demütig sind.

c.

Immer wieder wird Matth. 19, 17 als die ausreichende Instanz hervorgehoben, die den Zusammenhang der Demut Jesu mit dem Schuldgefühl sichern soll. Das Wort ist in der Tat ein hoher Ausdruck für jene. Gleichgültig, ob wir die Frage des Reichen wie Matthäus oder wie Markus formen: sie hat zunächst für das menschliche Empfinden Unanstößigkeit, und behielte diese für uns alle, gösse nicht Jesu Kritik Licht über sie. Wie kann auf die Erkundigung nach dem, was gut sei und den Eingang in das ewige Leben verbürge, ein Tadel fallen? Wozu haben wir denn Seelsorger, Beichtväter, Moralisten, Theologen in vielfältiger Form? Wird die Frage vollends an Jesus gerichtet, so scheint sie gänzlich einwandsfrei und mit dem Lehrerberuf und Autoritätsanspruch Jesu in bester Harmonie zu sein. Dennoch empfindet er in ihr eine Zumutung, die er ablehnt, weil sie auf

ihn überträgt, was er niemals für sich annimmt: „Einer ist gut; halte die Gebote."

Jesu Tat hat unvergleichliche sittliche Größe. Seine Bejahung Gottes erscheint hier in ihrer lautern Aufrichtigkeit und geschlossenen Totalität, durch die er zum Geber der Freiheit geworden ist. An der Frage, was man tun solle, um das ewige Leben zu gewinnen, entstanden ungezählte Torheiten und Versündigungen der Religionsgeschichte, die Tyrannei des Pfaffen in allen ihren Formen, die Verkrümmungen des sittlichen Urteils zu Gewaltsamkeiten und eigenwilligen Erfindungen „guter" Leistungen u. s. f. All das läßt Jesus versinken und schützt alle, die sich an ihn wenden, davor, daß sie sich aus ihm selbst ein Mittel bereiten, mit welchem sie Gottes schlichtes, klares Gebot umgehn und sich das ewige Leben so verschaffen wollen, daß sie Gottes Willen als unklar, sein Gebot als unzureichend behandeln und ihn nicht als den einen Guten bejahen.

Diese Stellung Jesu steht zu seinem Sohnesbewußtsein in gerader Beziehung. Eben als der Sohn vertritt er die Zuverlässigkeit des göttlichen Worts, die Unersetzbarkeit seines Gebots, das absolute Mißlingen jedes Versuchs, ihm das ewige Leben abzulisten, und daß er diesen Protest nicht nur auf andre wirft, etwa auf die geschulten Lehrer der Halacha, hellenische Moralisten oder essäische Mystagogen, die mit eigener Erfindung Systeme des Guten und Wege zur Unsterblichkeit schaffen, sondern sich selbst vorbehaltlos mit seinem ganzen Wirken unter den einzig guten Gott stellt, nicht neben ihn, und sein Gebot heiligt, nicht aber durch seine neuen Aussprüche ersetzt, ist der treue Ausdruck seines Sohneswillens, genau so, wie wenn er nicht ein Jota am Wort des Vaters auflösen will, oder wenn er jeden Jünger, mag er in seinem Namen das Größte getan haben, richtet, falls er Gottes Willen bricht.

Das Urteil der Evangelisten, die uns diese Handlung Jesu nicht in der Meinung erzählen: hier liege ein Anstoß, ein Grund

zum Zweifel oder eine bedenkliche Äußerung Jesu vor, bei der er aus seiner Rolle falle, sondern durch die Aufnahme derselben in ihren Bericht bezeugen, daß sie für ihr Auge die konstante Stellung Jesu beleuchtet und ihn der Christenheit so zeigt, wie er immer war und ist, ist völlig berechtigt und wird durch den ganzen übrigen Bericht über Jesus gedeckt.

Indem Jesus auf die bekannten Gebote Gottes hinweist, von denen der Frager freudig sagen kann: so habe ich gehandelt! haben wir auch hier wie in Matth. 11, 28 die Verbindung der Demut Jesu mit der „leichten Last." Es ist sicher falsch, wenn wir die Verweisung auf den Dekalog als Auflage einer schweren Last empfinden, unter der der Frager zerbrechen soll. Der gütige Gott hat ihm dies befohlen, und hat, weil der Mensch so handeln kann, ihm dadurch den Weg ins Leben nicht versperrt, sondern aufgetan.

Doch ist damit, daß die Sohnesstellung Jesu hier das Motiv des Handelns bildet, die Frage des Gegners noch nicht vollständig erledigt, da sie immer noch die Bedeutung behält: ob nicht auf Jesu Sohnesbewußtsein das Schuldbewußtsein einwirkte und ihm diese demütige Haltung gebe, so daß er Gott nicht mit freudiger Anbetung, sondern mit schmerzhafter Empfindung als den einzigen Guten preise, weil er ihn so über sich habe, daß er sich von ihm und daher auch von der Güte geschieden wisse.

Diese Deutung ist dann richtig, wenn der Frager mit diesem Bescheid von Jesus weggeschickt wird, und die Verneinung, die er gegen sich selber wendet, schlechthin in Geltung bleibt. Dann müßten wir es als Jesu Meinung akzeptieren, daß Gott das Gutsein nur sich selber vorbehalten habe[1]) und sonst niemand es erreichen könne, wie es auch Jesus von ihm nicht empfing.

[1]) Ein Guter, der sich das Gutsein reserviert und den andern die Bosheit überläßt — ich hoffe, der Leser spürt schon bei der Stellung der Frage, daß diese vorgebliche Möglichkeit nach Jesu Gedankengang die runde Absurdität, das hölzerne Eisen war.

Jene Deutung ist dagegen unrichtig, wenn Jesus nicht den Frager fortschickt, sondern seine Frage zerbricht, so daß seine Abweisung nur so lange gilt, als er statt an Gott sich an Jesus wendet, statt Gottes Gebot Jesu Vorschrift tun will, so lange sein Vertrauen zu Jesus Mißtrauen gegen Gott neben sich hat und sein Gehorsam gegen Jesus mit der Unwilligkeit, Gottes Gebot zu tun, verbunden ist, während dann, wenn die Frage gereinigt und der Frager zu Gott hingewendet ist, ein zweites Wort erfolgt, das Jesu Sohnesbewußtsein nach der andern Seite hin ausspricht, so, wie er sich auf Grund seiner Beugung vor der göttlichen Güte durch diese geleitet und zur Erweisung derselben befähigt weiß.

Welche von den beiden Möglichkeiten der Wirklichkeit entspricht, darüber kann man nur schwanken, wenn man es sich erspart, die Geschichte bis ans Ende zu lesen. Die Exegese des Gegners verübt hier in der schlimmsten Form eine das Einzelne isolierende Zerstückelung, da sie den Akt Jesu, der in sich eine Einheit ist, zerbricht.

Das Ende besteht nicht darin, daß das ewige Leben als unerreichbar, die Bosheit als das unaufhebbare Los aller und die Jüngerschaft Jesu als nutzlos proklamiert wird, weil er ebenso unter der Macht der Sünde und in der Geschiedenheit vom guten Gott stehe, wie jedermann, sondern darin, daß dem Frager Vollkommenheit angeboten wird; das besagt Gewißheit des ewigen Lebens, die er dann hat, wenn er mit einer Liebe Gottes, die alles seinetwegen verlassen hat, in die Jüngerschaft Jesu tritt.

Das ist das runde Gegenteil zum Schuldbewußtsein, zum Verzicht auf die Güte als auf ein unerreichbares Ziel, zur Überzeugung, daß Gott fern sei und das Streben nach der Zugehörigkeit zur ewig lebendigen, vollendeten Gemeinde sein Ziel nicht finde. Hier handelt Jesus als der, der die göttliche Güte offenbart, in das ewige Leben führt und die Gemeinde der

Vollendeten[1]) schafft, derer, die einen gewissen Heilsstand haben, freilich niemals abseits von Gott, niemals so, daß diesem Passivität und Entbehrlichkeit angeheftet würde, sondern in Gottes Sendung, so daß Gottes Güte geglaubt und Gottes Wort getan wird. Jede Auslegung des ersten Worts, die das zweite nicht schon in sich hat, jede Deutung der Abweisung, die die Berufung unmöglich macht, ist Widersinn.

Das Vollkommenheitsbewußtsein, das Jesus hier für sich selbst und die mit ihm Verbundenen ausspricht, erhält um so größere Bedeutung, je schärfer gleichzeitig das Bußwort von ihm formuliert wird. Die Stärke desselben bemißt sich an der Tiefe des Gegensatzes, in dem es steht. Während derjenige, der zu ihm tritt, das Ziel erreicht hat und fertig ist, wird die am Geld entstehende Versündigung mit einer Schärfe erkannt und gerichtet, daß alle Reichen sich als verschuldet erweisen, an ihr Geld verknechtet und unfähig in Gottes Reich einzugehn.

Daraus ergibt sich für die, die dennoch kommen, weil Gott das Unmögliche möglich macht, daß ihre Vollendetheit auf dem göttlichen Vergeben beruht. Dieses zerreißt die aus ihrer Versündigung sich ergebenden Folgen und macht die Gebundenen frei. Erstreckt sich dieser Gedanke auch auf Jesus, so daß auch er die Güte Gottes dadurch erlebt, daß sie seine Unfähigkeit zum Guten hebt und seine Verschuldung deckt?

Wir brauchen nicht erst auf andere Worte Jesu hinüberzusehen, um die Erkenntnis zu gewinnen, daß die Bejahung dieser Frage die Meinung Jesu nicht trifft; das zeigt schon sein Verhalten gegen den Reichen in voller Deutlichkeit.

Statt sich unter die zu stellen, die ohne Gottes Vergeben durch ihre Sünde vom Reiche Gottes völlig geschieden sind, bietet

---

[1]) Der Begriff: „vollendet" τέλειος gehört wesentlich zum Messianismus, da der Christus die vollendete Gemeinde der Endzeit schafft. Die Art wie er bei Matth. und Joh., ebenso in den Briefen zurückgehalten und gegen Mißbrauch geschützt wird, ist selbst ein strahlender Erweis der Demut Jesu.

Jesus diesen die Vollendetheit und die Gewißheit des ewigen Lebens dadurch an, daß sie zu ihm kommen und in seine Jüngerschaft treten. Nur dann, wenn wir die Aufforderung: Komm zu mir! als gleichgültig annullieren, hört diese Äußerung der Demut Jesu auf, zugleich Bezeugung seiner Erhabenheit zu sein.

Streichen wir dieses Schlußwort, dann bleibt die Energie der opferfreudigen Liebe zu Gott als das übrig, was die Gewißheit des ewigen Lebens bringe. Damit haben wir den Verdienstgedanken in der schroffsten Form, und es wird niemand mehr deutlich machen können, warum Jesus sich überhaupt noch mit dem Pharisäismus entzweite und mit den Aszeten der Gemeinde nicht ein Herz und eine Seele war. Warum muß er dann denjenigen Frommen richten, der doch immerhin ein volles Zehntel seines Vermögens gibt? Hat er ihn deshalb gerichtet, weil dieses Verdienst noch zu klein sei und durch ein größeres Opfer überboten werden müsse? Den schuldigen, reuigen Mann hat er ihm gegenübergestellt und ihn über den verdienstvollen erhöht. Niemals war es Jesu Meinung, daß die menschliche Leistung allein die kausale Macht sei, die das ewige Leben erringe; nie hat er auf den Opfermut der Liebe für sich allein die Gewißheit desselben gestellt. Er hat dieser seine ganze Verheißung gegeben, und ich gedenke nicht an ihr zu rütteln, dies aber deshalb, weil der Christus da ist, weil dem Reichen gesagt werden kann: Komm zu mir! und damit richtet sich der vor Gott in totaler Demut Gebeugte zur ganzen messianischen Majestät auf, und teilt das Reich den Seinen zu, eben jetzt, wo er seiner Demut den denkbar schärfsten Ausdruck gab, nicht trotz derselben, sondern wegen derselben, weil er nichts anstrebt, als allein die Verherrlichung der Güte Gottes und die Erfüllung seines Gebots. Gerade deshalb gilt es: „Komm zu mir, und du bist vollkommen und am Ziel.“ So steht auch dieses Stück in strengster Einheit mit Matth. 11, 29: ich bin demütig; des-

halb nimm mein Joch auf dich; das ist verwandt mit: es gibt keinen Guten als Gott; deshalb komm zu mir. Die Demut ist der Grund, der ihn zur Ausübung der Messianität befähigt; daß sie mit ihr in Widerspruch stände und sie begrenzte oder hemmte, davon kann keine Rede sein.

d.

Die herrschende Stimmung ist der Beachtung des Johanneischen Zeugnisses über Jesus ungünstig. Es ist aber immer ein wichtiges Stück der wissenschaftlichen Treue und Nüchternheit, sich gegen solche Stimmungen zu wehren und sich an ihnen nicht einen Aberglauben zu holen, der das Urteil blendet, sondern immer wieder frisch mit offnen Augen an den Tatbestand heranzugehn.

Im Bemühen, die Herrlichkeit Jesu als des einzigen Sohnes erkennbar zu machen, stößt Johannes Jesu Demut durchaus nicht ab, als mit der Herrlichkeit unvereinbar. Dasjenige Stück seines Berichts, das den positiven Ertrag der Arbeit Jesu, seine Verbundenheit mit den Jüngern, darstellt, 13—17, setzt dem Wort als Zeichen die Fußwaschung voran, somit eine Tat, die ausdrücklich die Demut Jesu allem überordnet, und auch auf seinem Höhepunkt, den es damit findet, daß er für die Jünger bittend vor den Vater tritt und seine Sohnschaft für sie geltend macht, bleibt die Demut unverletzt. Denn jenes „ich will", das die Herrlichkeit des Sohnes offenbart, ist eine an den Vater gerichtete Bitte, und diese bleibt völlig nüchtern beim Ergebnis seiner irdischen Arbeit stehn, sieht auf die wenigen Männer, die ihm jetzt durch Glauben verbunden sind, und wertet dieses Ergebnis als Herrlichkeit, als Gottes Gabe an ihn, als die Vollendung des göttlichen Werks.

Im polemischen Teil, 5—12, ist deshalb auf die Demut Jesu ein starker Ton gelegt, weil der Gegner mit dem Argument gegen ihn kämpft: er erhebe sich maßlos durch eine angemaßte

Gottgleichheit. Diesen Verdacht von Jesus fern zu halten, bildet für den Evangelisten ein stark hervortretendes Anliegen. Der Unterschied von Matthäus ergibt sich aus der bekannten, nach allen Richtungen gleichmäßig hervortretenden Differenz: Johannes schaut nicht zuerst auf den auswendigen Erfolg Jesu, nicht auf das, was er im Geschichtslauf wirkt, sondern auf seine Beziehung zu Gott. Auch bei seiner Demut fällt darauf der Ton, daß er sich gegen Gott demütig verhält. Die Macht des Sohns entsteht aus seiner Gebundenheit an den Vater, durch die er unfähig ist, etwas aus sich selbst zu sein und zu tun, sein eigner Zeuge zu sein, seinen eignen Willen zu tun, seine eigne Ehre zu suchen, die Leute selber an sich zu ziehn und ihren Unglauben durch ein machtvolles Wirken zu überwinden. Diesen Aussagen Jesu entspricht seine Tat dadurch, daß er sich der Schmähung aussetzt, die Widerrede duldet und den der stürzen will, stürzen läßt, und sei es auch ganz Israel. Dabei wird wieder wie Matth. 11, 29 die kausale Relation zwischen der Demut und dem messianischen Wirken Jesu scharf betont: weil er nichts aus sich selbst tut, darum gibt ihm der Vater die großen Werke, und weil er nicht seine eigne Ehre sucht, ist er als der beglaubigt, den Gott gesendet hat.

Hierzu stehn die Anfänge Jesu, wie sie Kap. 1—4 geschildert sind, nicht im Kontrast. Er ist von Anfang an unter das Wort gestellt: Gottes Lamm zu sein, welches die Sünde der Welt tilgt. Er fügt sich darum mit Geduld in die Enge der Verhältnisse, bemüht sich um die Rettung der Einzelnen, sei es ein Schriftgelehrter oder ein samaritisches Weib, und ist in seinem Erfolg immer dadurch bedingt, daß er nichts vermag, als daß er „das Werk des Vaters vollendet."

Hier kann an eine Ableitung der Demut Jesu aus dem Schuldbewußtsein nicht gedacht werden. Der Johanneische Bericht ist aber unter allen Umständen für unsre Frage wichtig, weil er zeigt, wie die Gefährten Jesu seine Demut verstanden haben,

nicht als Hemmung durch das Fleisch, sondern als Erzeugnis des Geistes, nicht als Bestandteil seiner Niedrigkeit, sondern als Grund und Merkmal seiner Herrlichkeit. Von einer Kollision der Demut mit Jesu Sohnschaft Gottes hat man im ersten Jüngerkreise nichts gewußt.

Auch dem Urteil des Paulus über Jesu Demut kommt Bedeutung zu; denn die Vorstellung, er habe als Eremit abseits von der Gemeinde auf einer Insel existiert, ist absurd. Er steht notorisch in beständiger und intimer Berührung mit der Weise, wie die Gemeinde vor ihm und neben ihm den Herrn kennt. Indem er die Richtlinie für Jesu Verhalten so bestimmt: „er hat sich niedrig gemacht," Phil. 2, 8, schreibt er diesen Willen, mit dem sich Jesus in ein kleines Lebensmaß einführt, dem zu, der die Gestalt Gottes hatte. Von einem Zusammenhang zwischen der Demut und der Schuld Jesu wußte somit Paulus nichts. Das läßt sich nicht durch die Einrede entkräften: er bilde sich seine Vorstellung von derselben an seinem Kreuz und an der Art, wie er sich dieses als die Heilandstat deute. Damit ist nicht umgestoßen, daß die Überlieferung über Jesus, die Paulus besaß, ihm dieses Verständnis seiner Demut nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern dargeboten hat, daß sie ihm kein Wort Jesu zubrachte, das die Demut mit dem Geständnis seiner Sündhaftigkeit verflocht, sondern von derselben Art war, wie wir sie bei Matthäus und Johannes haben, wo die Syntheſe zwischen der Demut und der Herrlichkeit vollzogen ist.

Hell beleuchtet wird dies dadurch, daß Paulus an den Schluß des Parusiebildes, dann, wenn Jesus sein königliches Herrschen bis zum Ziel vollführt und sich alles unterworfen hat, einen Akt der Demut setzt, durch den sich der Christus mit allem, was er als sein Eigentum gewonnen hat, Gott unterwirft, 1. Kor. 15, 28. Die Kritiken, die er deshalb tragen muß: er falle hier unter das Evangelium hinab, und habe nicht mehr an Jesus die volle Offenbarung Gottes, wirken komisch, wenn man

an die neben Paulus dürftige Christologie seiner Kritiker denkt. Die Kollision entsteht aus der verschiedenen Beurteilung der Demut Jesu. Paulus meinte nicht: sie diene Gott zur Verdunkelung, sondern im Gegenteil: eben als der Demütige offenbare Jesus Gott, und bewirke dadurch, daß er sich samt seinem ganzen Reich Gott unterwirft, daß dieser alles in allen sei.

Wie in den Gnomen Jesu, ist auch in den Briefen nicht einmal die eigne Demutsübung der Gemeinde zuerst oder allein auf die Schuld gestellt. In das irdene Gerät wird der Schatz gelegt, nicht weil der Mensch nichts Besseres verdient, sondern damit das Übermaß der Kraft Gottes Eigentum bleibe, 2. Kor. 4, 7. Die Gnade Christi reicht aus, nicht weil Paulus unter die Folgen seiner Verschuldung sich beugen muß, sondern weil Christi Kraft dadurch ihr volles Maß erhält, daß sie an der Schwachheit des Apostels ihr Werkzeug hat, 2. Kor. 12, 9. In der Art, wie die Gemeinde den Demutsbegriff auf sich selbst anwandte, liegt aber ein gewichtiges Zeugnis für das, was sie an Jesus als seine Demut gesehen und wie sie diese verstanden hat.

Es liegt in jedem Mißverständnis auch eine Wahrheit. Es hat seine tiefe Richtigkeit, daß die Demut und der Schuldbegriff bei Jesus nicht beziehungslos neben einander stehen; nur hat er den Schuldbegriff nicht dazu gebraucht, um sein eignes Verhältnis zu Gott, sondern um unsre Stellung vor ihm zu benennen. Diese wirkt aber gestaltend auf seine eigne Arbeit und tiefer zurück auf Gottes Verhalten zu ihm ein, nicht nur wegen des Naturbands, mit dem er in die Menschheit als ihr Glied hineingestellt ist, sondern auch in der Bemessung seines Berufs. Er ist zur schuldigen Menschheit gesandt; davon löst sich weder seine auf Gott gerichtete Erwartung, noch sein Verkehr mit den Menschen je. Er ist nie etwas anderes als der Christus des in Schuld gefallenen Israels und der Meister der die Schuld auf sich habenden Jüngerschaft. Auf seinen Verkehr mit der Gemeinde wirkt die Überzeugung beharrlich ein: er stehe unter den

Weingärtnern, die Gott versagen, was Gottes ist; ebenso auf seinen Verkehr mit den Jüngern die Überzeugung: sie müßten um den Erlaß ihrer Schuld bitten und ständen in Gottes Reich nur deshalb, weil ihnen diese erlassen sei. Deshalb stößt er das Bedientwerden ab und gibt das Leben preis; deshalb verwundet ihn das Fernbleiben der Weisen nicht, sondern die Unmündigen sind ihm gerade recht; deshalb hält er für die Müden keine schwere Last bereit. In der Gemeinschaft mit den Schuldigen kann er nur als der Demütige stehn. Allein dieser aus der Beschaffenheit der Gemeinde entspringende Antrieb kann nicht als der primäre gelten, weil es für seinen Verkehr mit ihr zuerst darauf ankommt, mit welchem Lebensinhalt er selbst in diesen tritt. In ihm selbst liegen die starken Motive, in denen seine Demut ihre Wurzeln hat. Zu diesen ihn inwendig demütig machenden Gewißheiten auch das Schuldbewußtsein zu rechnen, ist eine von den Quellen abgestoßene Phantasterei.

2.

Auch die Ableitung der Demut Jesu aus dem Schwächegefühl ist ein Irrtum. Auf das Kleine bedacht zu sein, ist naturgemäß die Sache des Kleinen. Wo das Bewußtsein der Ohnmacht vorliegt, ergibt sich für die Zielsetzung die Beschränkung auf einen kleinen Umfang, wie ihn das kleine Kraftmaß zuläßt. So entsteht Demut aus Schwäche. Während nach der bisher besprochnen Konjektur die Zuwendung zum Kleinen inwendig in der Willensformation begründet ist, da der durch die Schuld Gedrückte sich verbergen will, auch wenn ihn niemand dazu zwingt, und vor der großen Aufgabe erschrickt, auch wenn sie sich ihm darbietet, gibt diese Theorie der Demut den Grund im objektiv gegebenen Maß des Lebensstandes. Das Erniedrigtsein ist hier das erste, die Demut das zweite; der ταπεινὸς seiende wird es auch τῇ καρδίᾳ. Der Wille folgt der durch die Lage ihm gegebenen Leitung nach.

Für das, was heute als historische Wissenschaft gilt, hat dieser Gedankengang einleuchtende Kraft, da wir auf die Macht, mit der die Lage den inwendigen Lebensstand bedingt, aufmerksam geworden sind. Daher rührt auch ihre Wehrlosigkeit gegen jene Stimmung, die an der Demut Jesu Anstoß nimmt, weil sie sich gegen eine auf die Schwäche aufgebaute Lebenshaltung mit heftigem Willensgegensatz empört.

Zwar fehlt der Demut auch so die ethische Würde nicht, weil sie so ein nüchternes, ungeblendetes Urteil über das Erreichbare in sich trägt. Dazu ist Wahl, und zwar richtige, normal verlaufende Wahl erforderlich, weil sich von innen und außen, aus dem egoistisch entarteten Selbstgefühl und aus dem Antrieb der Umgebung, phantastische Zielsetzungen darbieten, die entwurzelt und unwirksam gemacht werden müssen, damit das Wollen an der Demut seine Formation erhalte.

Der Gedanke ist daher auch der neutestamentlichen Ethik keineswegs fremd. Er wird von Paulus durch sein σωφρονεῖν benannt, das das ὑπερφρονεῖν abwehrt, weil es sich an das gegebene Maß des Glaubens hält, Röm. 12, 3.

Erhält dadurch Jesus sein Recht, daß wir sagen: diese Fähigkeit, mit hellem Blick die Lage zu fassen, das Wirkliche und Erreichbare zu messen, und die Grenzen gegen phantastische Überschwenglichkeiten zu bewahren, zeichne ihn aus und gebe ihm unter den in der Religionsgeschichte hervortretenden Typen den Ehrenplatz? Das bringe in sein Denken und Lehren die gesunde Einfalt, die mit nüchterner Abschätzung dessen, was möglich und brauchbar sei, alle Themata ausscheide, die nach der Manier der „Weisen" ins Unerforschliche greifen, während seine Unterweisung bei dem bleibe, was jetzt im Bereich seiner Aufgabe liege und demgemäß seine Jünger jetzt zu beschäftigen habe.

Die Praxis Jesu biete dazu die große Parallele: daß eine Kirchengründung durch die Lage ausgeschlossen sei und nur zu

einer neuen jüdischen Häreſe führen würde, ſehe er ein und beſchränke ſich daher auf das Erreichbare, auf die Stiftung eines Jüngerverbandes, der die Maße und Formen, in denen die Jüngerverbände der andern Meiſter ſich bildeten, nicht überſchritt. Er ſehe ein: die Heidenmiſſion ſei unmöglich und reiße ihn vom mütterlichen Boden völlig los, auf dem er herangewachſen ſei; ſo unterlaſſe er die Verlegung der Arbeit auf die heidniſchen Gebiete, ſo nahe ſie ihm lagen. Er halte die Evangeliſation der Nation für unerreichbar und gehe darum in die nördlichſte Ecke Galiläas hinauf. Er erkenne ſchließlich, daß es für ihn in der Gemeinde keinen Platz gebe, und finde ſich tapfer, ja froh in das Martyrium. In der Gewißheit, daß nur in dieſer Beſchränkung überhaupt ein fruchtbares Wirken für ihn möglich ſei, mache er auch den Jüngern den Wert der Treue im Kleinen und der Arbeit in der Enge verſtändlich, weil ja die Gefahr phantaſtiſcher Zielſetzungen religiöſe Tendenzen ſtets bedrohe, und an ſeine Jünger bei ihrer Iſolierung, nachdem er ſie von der Judenſchaft losgeriſſen hatte, vollends herantrat.

Mit Jeſu Ausſagen über ſeine Demut gerät dieſe Theorie nicht ſo grell in Streit, wie die auf das Schuldbewußtſein zurückgreifende. Es kann der Berufung zu ihm als Begründung dienen: er ſei kein Phantaſt und begehre nichts Unerreichbares. Sie kann das in ſich aufnehmen, was ſich uns als wahr in jener Konjektur bewährte. Indem Jeſu Urteil über die Gemeinde: ſie ſei verſchuldet, ſeine demütige Haltung bedingt, holt er ſich ſein Ziel aus der von ihm vorgefundenen Lage. Es iſt ſeine Lage, daß ihm Gott nicht die Weiſen, ſondern die Unmündigen zuleitet, daß er gebrochne, ermattete Geſtalten vor ſich hat, die keine ſchwere Laſt ertragen, daß er die Gemeinde nicht dazu berufen kann, daß ſie ihm diene, ſondern ſie durch ſeinen Tod vom Tod befreien muß. Es iſt ſeine inwendige Lage und die von Gott ihm gegebene Geſtalt ſeines Ichs, daß ihm zu eigenmächtigem Denken und Wollen das Vermögen fehlt.

Allein für diese Theorie ist die Demut nicht innerlich begründet, nicht frei, sondern durch die Verhältnisse Jesus aufgenötigt, an denen er das Maß seines Willens finden muß. Sie setzt ihn darum in eine innere Opposition zu derselben, weil an der Schwäche und allen ihren Ergebnissen das Bewußtsein der Lebensstörung haftet, und wenn sie auch für jetzt als unaufhebbar getragen wird, so fliegt doch die Hoffnung, oder wenn auch diese unerreichbar bleibt, doch wenigstens das Sehnen über sie hinaus. Nach dieser Theorie erlebt Jesus Gottes Güte dadurch, daß sie ihn in eine Lage bringt, in der er nicht mehr demütig zu sein braucht, und auch der Jünger hat es nur so lange und so weit zu üben, als ihn der Zwang der Verhältnisse dazu anleitet. Weiten sich diese, so fällt die Demut ab, und mit dem großen Werk entsteht das hohe Bewußtsein, und dieses allein.

Damit haben wir uns von den Worten Jesu entfernt. So wenig er nur durch den Zwang der Lage sanftmütig ist, so wenig ist er niedrigen Herzens, weil er es sein muß. Darin liegt ein volles, freies Wollen. So lautet auch das Gebot an die Jünger nicht: jetzt könnt ihr es den Großen der Erde nicht gleich tun, und bis ihr es könnt, müßt ihr demütig sein, sondern die Demutsforderung tritt als schlechthin gültige Norm unabhängig von jeder Lage an die Jünger heran. Die den Gedanken Jesu als Axiom formulierende Gnome lautet nicht: wer niedrig ist, wird hoch werden, sondern: wer sich niedrig macht, und dieses freie Tun ist für das kausale Band, welches aus der Niedrigkeit Hoheit macht, der springende Punkt. Es war auch nicht einzig ein äußerer Anlaß, etwa der konfuse Gedankengang des reichen Jünglings, der Jesus bewegt, Gott als den einen Guten über sich zu erhöhn. So steht er selbst zum Vater mit dem Einsatz eines ganzen Willens ohne Bruch. Auf Johannes muß die Theorie ohnehin verzichten und mit Pseudojohannes arbeiten.

Die Theorie tut, was unsern wissenschaftlichen Versuchen so oft begegnet: das Problem wird geleugnet, statt erklärt, wegdekretiert, statt verstanden. Das eben ist der Vorgang, den wir an Jesus vor uns haben, daß er lieber die Unmündigen als die Weisen will, und Gott für jene dankt, nicht mit einem sauern Gesicht, weil er mit jenen nun einmal zufrieden sein muß, da er nichts anderes hat; vielmehr daß Gott es so macht, ist recht. Lieber will er die Sünder als die Gerechten, lieber das eine Schaf, das verlief, als die 99 andern, lieber den, der aus dem Tod zum Leben kam, als den, der immer im Dienste Gottes blieb. Höher schätzt er den Dank eines geschändeten Weibs als den Beifall der Männer, an deren Autorität die ganze Gemeinde hängt, und freut sich am Gewinn des einen Schächers am selben Tage, als er über die Heilige Stadt das Wehe sprach. Er zieht die Verborgenheit der Öffentlichkeit vor, geht lieber fort, wenn die Menge kommt, als daß er ihr seine Werke zeigt, will lieber heimlich von Petrus der Christus genannt sein, als daß ihn Israel als solchen preist, will lieber das Kreuz als den Sieg. In dieser freien Zuwendung zum „Geringen" liegt das Charakteristische, freilich auch das Rätselhafte an der Demut Jesu.

Ob sie bloß an der Lage entsteht, muß sich an jenen zahlreichen Worten zeigen, die nicht mehr mit der Enge des Augenblicks rechnen, sondern über sein Sterben hinübersehen und ihn mit der Herrlichkeit Gottes ausstatten. Seine demütige Haltung prägt sich aber auch in diesen sprechend aus. Es steht nicht so, daß die vom irdischen Werk Jesu redenden Worte unter dem Regiment der Demut stehn, dagegen die auf seinen Herrlichkeitsstand zielenden sie abstreifen. Und doch fällt für diese Worte die Rücksicht auf das Erreichbare weg; denn sie rechnen nicht mehr mit den irdischen Existenzbedingungen, sondern reden von Gottes Thron und Allgegenwart und neuer Offenbarung in Herrlichkeit, dies aber nicht so, daß diejenige Willens-

richtung, die die glanzvolle Machtentfaltung und die Ausbreitung des Wirkens ins Große meidet, dabei getilgt wäre.

Die einzige Funktion, die Jesus sich nach seiner Erhebung zu Gott mit einer konkreten Aussage beigelegt hat, ist die Fürbitte für die Seinen. Indem er sich als Throngenossen Gottes denkt: welch ein Raum war damit für eine von der Demut entbundene Phantasie aufgetan! Was es heiße, mit dem Vater regieren, bleibt aber durch sein Wort ganz bedeckt; nur den Parakletgedanken, der ihn als den Fürsprecher für die Seinen darstellt, trug er in sich. Auch diesen läßt er in sehr bescheidener Form. Wenn ihn Philo für seinen Logos braucht, erhält er gleich grandiosere Umrisse: dieser tritt für den Weltbestand vor Gott ein, und bewirkt durch seinen Wert, daß sowohl die Natur als die Menschheit Dauer hat. Daneben sieht Matth. 10, 32 ärmlich aus, wo Jesus zur Treue der Jünger gegen ihn seine Treue gegen sie fügt, freilich mit der hohen Gewißheit: er werde dies vor seinem Vater tun, doch nun so, daß damit das Wort endet und über den Erfolg seiner Fürsprache und den Wert, den sie für den Vater hat, nichts gesagt wird, weil der Glaube weiß, wie sich der Vater zum Sohn verhält, und dann folgt erst noch das Gerichtswort gegen den Verleugnenden, den er verleugnen wird, mit seinem tiefen Ernst.

Der Frage, wie der Jünger mit ihm in seinem Herrlichkeitsstand in Gemeinschaft bleiben könne, wird die Antwort nicht durch eine Ubiquitätstheorie, sondern dadurch gegeben, daß Jesus auf das Kind hinzeigt, weil er mit diesem den Christus aufnimmt und bei sich hat, Matth. 18, 5.

Das Psalmwort 110, 1 wird von Jesus angesichts des Todes seinen Gegnern mit freudiger Zuversicht vorgehalten, damit an demselben ihre Theorien über den Kommenden und ihre Urteile über Jesus scheitern. Der Anfang scheint gemacht zu einer ins Große greifenden Betrachtung, allein Jesus bricht ab. Er endet mit der Frage und bleibt still, Matth. 22, 45.

Die Witwe, der ihr Widersacher alles nehmen will, wird zum Bilde der Seinen, obwohl er gleichzeitig in der Herrlichkeit Gottes steht. Der in dieses Bild gefaßte Gedankengang hatte für Jesus sehr ernste Bedeutung, da er in der Instruktion der Jünger immer wiederkehrt, bei Matthäus schon vom Eingang der Bergpredigt an. Der Herrlichkeitsgedanke steht immer darüber, aber er veranlaßt ihn nicht, die Enge der Gegenwart zu vergessen, und einen vollen Griff in die unbegrenzte göttliche Macht zu tun, und den Jüngern eine Verheißung zu geben, die in grandiose Dimensionen wächst. Auch die Schar, bei der er als Verklärter ist, bleibt eine „kleine Herde", die Grund zum Verzagen hat und doch nicht verzagen kann, weil sie glaubt.

Wir reichen hier nicht mit dem Satz aus: die Gewöhnung an eine bescheidene Schätzung seines Erfolges wirke auch noch in die Weissagung Jesu hinein, und der nüchterne Mann habe auch, als er zum Propheten wurde, die ins Große wachsenden Herrlichkeitsbilder nicht geliebt. Der bescheidene Mann ergreift hier das Unausdenkbare: die Herrschaft nach Gottes Art. Reicht Gewöhnung aus, um einen so gewaltigen Anstoß zur Erhebung über alle Schranken auszuhalten, wie ihn die Herrlichkeitsgewißheit Jesu in sich trug? Dazu braucht der Wille innerliche Begründetheit; denn der äußere Halt fiel dahin, sowie der Gedanke über den Tod hinweg in den Bereich der göttlichen Macht hinüberschritt.

Man sagt oft und mit Recht: in der Eschatologie komme plastisch ans Licht, was die Menschen innerlich bewege. Auch Jesu Bild erhält durch seine eschatologischen Sätze sehr bestimmte Umrisse. Von seiner Demut wird dort sichtbar, daß sie mitten drin in seinem Sohnesbewußtsein entspringt, und mit diesem unlöslich vereint ist.[1])

[1]) Diese Beobachtungsreihe trifft auch die Herleitung der Demut Jesu aus der Schuld.

Als frei und innerlich begründet erweist sich Jesu Demut dadurch, daß sie das Machtbewußtsein neben sich hat; dieses verschafft ihm die Möglichkeit zu jener Wahl, die nicht das Hohe, sondern das Niedrige will. Wir haben es nicht nur in den eschatologischen Worten, sondern auch in der irdischen Arbeit Jesu vor uns. Die Schwächetheorie verträgt sich weder mit der Begründung des Jüngerkreises auf das Bekenntnis zu seiner Messianität, noch mit der Bußforderung an den Pharisäismus, damit aber an Gesamtisrael. Denn beide beruhen nicht auf der Abschätzung dessen, was die Erfahrung riet und die Lage ermöglichte. In beiden tritt vielmehr ein Kraftbewußtsein in Aktion, dem mit Gott nichts als unmöglich galt.

Am Bußruf Jesu wird die Macht des Handelns, die Jesus damit übt, oft unterschätzt. Als er Gottes Königsein als nah bezeugte, gleichzeitig aber von der Gerechtigkeit des Pharisäismus sagte: sie bringe nicht zu demselben, begann er dadurch einen Kampf, bei dem von Schwächegefühl zu sprechen kindisch ist. Es handelte sich nicht um Elegien über den Verfall der Gemeinde, um Meditationen über die Macht der Sünde, oder um feurige Rhetorik gegen das Rabbinat, die nichts anderes bezweckte, als angehört zu werden. Der Bußruf Jesu forderte die Umkehr in der Tat, mit dem absoluten Ernst, der am göttlichen Wort haftet, und erregte darum die Tat der Abwehr gegen ihn. Es war keine Übertreibung, wenn er seine Arbeit als den Gang mitten unter die Empörer beschrieb, und die Stellung der Jünger der des Schafs unter Wölfen verglich, nicht in der Meinung, seine eigne Lage sei bequemer; hier gilt, daß der Jünger nicht über dem Meister sei.

Daß er durch den Bußruf die alte Gemeinde nicht rettete, machte ihn nicht leichter. So führt er ihren Sturz durch Gottes Gericht herbei. Um das Ende der bisherigen Gemeinde zu bewirken und Gottes Gericht an ihr als Bote und Werkzeug zu dienen, dazu ist nicht Schwäche und Ohnmacht brauchbar; dazu

ist vollends ein unerschütterter Stand in Gott die unentbehrliche Voraussetzung.

Mit dem Bußruf verbindet sich in ihm derjenige Wille, der im Christusnamen seinen Ausdruck findet. Er war nicht im Schwächegefühl oder in nüchterner Abschätzung des Möglichen begründet, sondern rechnet allein mit Gott, mit diesem jedoch mit einem Ernst, der auf die absolute Ohmacht Gottes über den ganzen Weltlauf zählt.

Das Kraftbewußtsein Jesu wurde dadurch nicht kleiner, daß er auf seine Abweisung rechnete. Damit wurde aus dem messianischen Willen der Kreuzeswille, die höchste Anspannung der Kraft.

Nun stehen der Bußruf und die Reichsdarbietung nicht isoliert nebeneinander, als zwei Geschäfte, die Jesus abwechselnd besorgte; sie sind vielmehr eine und dieselbe Arbeit, sein einheitliches Lebenswerk. Durch die Ausrichtung des Bußworts will er zum Herrn werden, durch die Ausübung der Messianität die Umkehr der Gemeinde zu Gott bewirken. Das besagt, daß er aus der Enthüllung der Bosheit die Darbietung der Gnade, aus der Gnade die Überwindung der Bosheit macht. Er versteht seine Gemeinde als die Gemeinschaft derer, die Gottes Willen tun, und betrachtet wiederum alle, die Gottes Willen tun, als die ihm verbundene Gemeinde und sein Eigentum.

Das ist ein Machtbewußtsein, wie es nur einmal im Lauf der Weltgeschichte ein menschliches Wollen erfüllt hat.

Haben wir eine Schwankung in ihm anzusetzen, und Momente der Erhebung, in denen die Bußworte und die königlichen Sprüche geboren werden, und solche des Sinkens, wo er demütig verstummt und in die Verborgenheit geht, im Wechsel einander folgen zu lassen? Das Erstaunen über Jesu Bild wird die Versuchung zu solchen Konstruktionen immer wieder in sich tragen; ob wir ihr nachgeben, wird davon abhängen, ob uns unsre Möglichkeiten und Denkbarkeiten höher stehen als die Wirklichkeit.

Am Tatbestand der Geschichte Jesu gemessen ist die Theorie falsch, weil die Betätigung der Demut, die wir an Jesus vor uns haben, seine ganze auf die Umkehr und Gottes Königtum zielende Arbeit durchdringt.

Eine Schwankung hätten wir z. B. vor uns, wenn Jesus trotz seiner königlichen Sendung auf jede prunkende Gebärde, Abzeichen, Tracht, Titel und dergleichen in der Öffentlichkeit mit besonnener Abmessung der Lage verzichtete, aber im Jüngerkreis seine Hoheit durch solche Mittel zum Ausdruck gebracht hätte. Dann wäre Jesus der Stifter eines „Mysteriums" geworden, da sich dann neben seinem öffentlichen Wirken der Kreis seiner Vertrauten gebildet hätte, die ihn verehrten. Daß dergleichen das reine Phantasiebild ist, und Jesus mit keinem Hauch berührt, ist glücklicherweise auch heute noch „Wissenschaft". Der Christusname steht in ihm in seiner ganzen Größe, während gleichzeitig jede ihn selbst verherrlichende Manifestation unterbleibt. Dabei stehn nicht nur Äußerlichkeiten, sondern auch die innerlichsten Entscheidungen in Frage, die sein Wirken von ihm fordert. Seine Demut erscheint in der Vermeidung jedes Experiments, ob sich nicht das Reich gewinnen lasse, jeder Ungeduld, die nach dem Erfolg drängt, darin, daß er weder Gott, noch Menschen bearbeitet, um es herbeizuführen, und weder eine Methode, die Menschen zu bekehren, noch eine Methode, die Schauung Gottes zu erreichen, und am allerwenigsten eine Methode, sein Königtum zu begründen, entdeckt. Die Reichspredigt Matth. 13 spricht in allen ihren Bildern die auf das Kleine gerichtete und auf den Mißerfolg gefaßte Haltung Jesu aus und erzieht die Jünger zum Verständnis derselben; aber die Gewißheit, mit der er Gottes Regierung und sein messianisches Amt bejaht, ist in ihr nicht minder deutlich ausgeprägt.

Für die Geeintheit von Demut und Erhebung in Jesu Handeln ist auch der Bericht über seine „Zeichen" höchst interessant. Sie geschehen nie für ihn selbst zur eignen Lebenssteigerung und

Selbsterhöhung, sondern er ist bei denselben stets der Gebende mit reinem, selbstlosem Sinn. Indem er zur göttlichen Allmacht aufschaut, vollzieht er eine Erhebung, welche alle Begrenzungen des menschlichen Vermögens hinter sich läßt. Daß er dennoch nie aus der Demut heraustritt, ist darin begründet, daß er seine Erhebung nur im Vater sucht. Daher bleibt jeder Schein einer prunkenden Ausnützung der Zeichen zum Erweis und Erwerb seiner Messianität von ihm fern. Er stellte die Geheilten nicht neben sich als den Taterweis seiner Sendung, sucht das Zeichen nicht, sondern läßt die Bitte an sich herantreten, und wird der Andrang der Bittenden groß, so verschafft er sich den Schutz, den er durch eine selbstische Verwendung des Zeichens sich nicht verschaffen darf und will, dadurch, daß er geht. So bleibt er mitten in der Ausübung eines Wirkens, das Gottes Ohnmacht schlechthin bejaht, auf dem Kreuzesweg.

Man mag noch so skeptisch über den Wunderbericht der Evangelien denken, und ihn bis auf kleine Reste als legendär entwerten: ein gewichtiger historischer Beleg für Jesu Demut bleibt er doch.[1]) Die Aufgabe, welche die ethische Seite des Wunderberichts den Evangelisten stellte, war überaus groß, ist aber glänzend gelöst, und eine Willensgestalt zur plastischen Darstellung gebracht, die in der Übung der Macht die Demut nie verletzt. Das ist die Nachwirkung Jesu; die evangelische Tradition steht hier unter der Herrschaft ethischer Normen, die weder aus dem Midrasch der Synagoge, noch aus dem hellenistischen Mythus stammen, sondern einzig in der Erinnerung an Jesus begründet sind.

Am Bußwort Jesu ist die von jedem Riß freie Einigung von Machtbewußtsein und Demut nicht weniger sicher beobachtbar. Es liegt gleichzeitig etwas tief Demütiges in jener jauchzenden, ihres Erfolgs gewissen Freude, mit der er die Ankunft der

[1]) Dieselbe Erwägung gilt auch von der Formation der Weissagung Jesu.

Reuigen begrüßt, Luk. 15, oder in seinen Erwerbungen auf dem Kreuzesweg (Zakchäus, Schächer). Es hat das ganze Vermögen Jesu, sich niedrig zu machen, erfordert, um aus dem Evangelium das Mittel zu machen, durch welches das Böse sichtbar, gerichtet, vergeben und überwunden wird, wie es andrerseits das ganze Machtbewußtsein Jesu erfordert hat, um durch das Bußwort die Gemeinde der Vollendungszeit mit dem freien Gewissen und der sichern Verbundenheit mit Gott und der Gewißheit des ewigen Lebens zu schaffen.

Die ethischen Vorgänge geschehen in der Innerlichkeit des persönlichen Lebens. Indem Jesus in diesen seinen Erfolg sucht, verlegt er ihn in das Unsichtbare. Nur Demut ist mit unsichtbaren Erfolgen zufrieden. Im sündigen Menschen beschränken sie sich auf einfache, elementare Akte; schon das Einfachste, z. B. daß er dem Bruder verzeiht, oder tut, was der Samariter tut, wird für ihn eine große Sache. Jesus hat dem Guten auch in seiner einfachsten Gestalt die Verheißung gegeben, wiederum nur mittelst seiner Demut, die auf alle egoistische Betonung seiner eignen Würde rundweg verzichtet hat. Jeder, der Gottes Willen tut, ist sein. Damit fällt vom Machtbewußtsein nichts ab; im Gegenteil, es gewinnt an jenen Worten, durch welche sich Jesus scheinbar selber aus dem Evangelium eliminiert, einen besonders starken Ausdruck, weil sie in der Gewißheit gesprochen sind: er werde alle, die Gottes Willen tun, in dessen Reich einführen.

Eine Einteilung der Worte und Akte Jesu in Dienst- und Herrschaftsakte ist rein unmöglich. Er bewegt sich immer auf derjenigen Linie, die er den Jüngern vorgezeichnet hat: Herrschen = Dienen; Dienen = Herrschen, ohne Spannung zwischen dem Machtwillen und der Demut, sondern immer so, daß je mächtiger die Herrlichkeit sich kund tut, um so deutlicher die Demut sich offenbart, und umgekehrt. Sie muß also im selben Gedankengang begründet sein, aus dem Jesus seinen Machtwillen schöpft.

Die von der Schwächetheorie vertretene Wahrheit soll nicht untergehn. Es ergäbe eine Mißdeutung Jesu, wenn wir ihn nur nach innen gerichtet dächten, um allein in den Bewegungen seines Innern seine Motive zu suchen; er hatte an der hellen Auffassung seiner Lage beständig seine Leitung. Der Gedanke gewinnt noch an Richtigkeit, wenn wir den Begriff „Lage", der spezifisch moderne Gedanken zusammenfaßt, ausschalten, und uns, wie wir es als Historiker müssen, gegenwärtig halten, daß die Außenwelt, welche Jesus interessiert hat, einzig die Menschen gewesen sind, mit denen er in Gemeinschaft trat. Die Art, wie sich diese entfaltet, hängt aber nicht nur von ihm ab, sondern ebenso sehr von denen, mit denen er verkehrt. Er hat mit wachen Augen darauf geachtet, wie sie ihrerseits die Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen gestalten. Damit greift zugleich diese Erwägung in das Ergebnis der zuerst angestellten zurück. Er weiß sich nur so als Begründer einer neuen Gemeinde, daß er in die vorhandene als ihr Glied hineingesetzt ist, und an ihrem Bestand das hat, was ihn leitet. Durch sein Urteil über ihren Zustand wird er aber zum Verzicht auf Macht und Erfolg geführt. Zur Leitung wird ihm jedoch sein nach außen gerichteter Blick doch nur dadurch, daß er durch den Vater in diese Gemeinschaftsverhältnisse hineingestellt ist, und diese durch seine Regierung gestaltet sind. Daraus ergibt sich gleichzeitig das doppelte Ergebnis, daß er sich mit ganzem Herzen in sie findet, und daß er nie allein an der Berechnung der Verhältnisse und ihrer Möglichkeiten das Motiv seines Handelns hat. Die Art, wie er in und über denselben den Vater walten sieht, hängt davon ab, wie er selbst innerlich zum Vater steht, und an dieser Stelle muß sich auch das Motiv zu seiner Demut finden; nur dann folgt er der in der Lage gegebenen Berufung zu derselben frei.

Auch seine inwendige Lage hat für ihn nicht durch naturhafte Vorstellungen Gewicht erhalten, so daß er etwa vom Charakter,

der Anlage, dem Vermögen seiner Seele und dergleichen spräche, sondern deshalb, weil er in ihr das Werk des Vaters sah. Johannes hat uns plastisch verdeutlicht, wie er das unmittelbar in ihm aufbrechende Erkennen und Wollen als das Werk des Vaters in ihm dankbar hingenommen hat.[1])

3.

Die Erklärung der Demut Jesu aus den aszetischen Tendenzen der Zeit greift fehl. Jesus hat auch in seiner Demut die jüdische Art und das Gepräge der mit ihm gleichzeitigen Gemeinde an sich. Denn für diese war es ein frommes Ideal demütig zu sein, nur ein Ideal, nicht ihre tatsächliche Willensgestalt, weil ihre Theologie auf dem Verdienstbegriff beruhte und dadurch das Selbstbewußtsein mächtig steigerte. Der Wirker der Gerechtigkeit bejaht seine Würde und Größe auch vor Gott. Die Verdienstlehre, auf welche sich die Praxis der Gemeinde gründete, war aber durchaus nicht unfromm. Sie beruhte nicht auf einem lockern, sondern festen, nicht auf einem wirkungslosen, sondern auf einem mächtigen Gottesbewußtsein, und an diesem entstand das Demutsideal. Das Distanzbewußtsein Gott gegenüber ist stark, sowohl in physischer Färbung, so daß Gott als der Jenseitige, an Wesen und Macht uns nicht Vergleichbare erkannt ist, als in ethischer Fassung, so daß die unverbrüchliche Geltung des göttlichen Willens und sein Widerspruch gegen den bösen Willen des Menschen das Bewußtsein kräftig bestimmt. Weil vor dem Hohen der Mensch gering wird, wird es die Lust des Frommen vor ihm gering zu sein. Er gewinnt mit der Empfindung und Betätigung seines geringen Werts die richtige Stellung vor Gott, und hat eben deshalb an der Demut seine Größe.

---

[1]) Summarisch wird uns dasselbe von Matthäus so gesagt: Jesu innere Lage ergab sich daraus, daß Gottes Geist in ihm ist.

Es ist psychologisch völlig durchsichtig, daß gerade das starke Selbstbewußtsein des Gerechten die Demutsaszese in ihm hervortrieb. Er erhält sich, trotzdem er selbst sein Recht vor Gott durch sein eignes Werk begründet, dadurch fromm, daß er sich vor Gott mit Willen und Kunst eine gebeugte Haltung gibt.

Ich halte es für wichtig, daß die Verheißung Jesu für den, der sich niedrig macht, ihre nahe Parallele unter Hillels Sprüchen hat: „So sagt Hillel: meine Erniedrigung ist meine Erhöhung; meine Erhöhung ist meine Erniedrigung," r. Levit. 1, 5. Ebenso steht neben Luk. 14, 7—11 ein in Akibas Namen überliefertes Wort: „Halte dich von deinem Platz fern um zwei oder drei Sitze und setze dich, bis sie dir sagen: gehe nach oben! und gehe nicht nach oben, daß sie dir sagen: geh hinab! Besser ist es, daß sie dir sagen: geh nach oben, geh nach oben! und dir nicht sagen: geh hinab, geh hinab!" Dies hat auch in Akibas Mund schwerlich bloß die Bedeutung einer Klugheitsregel, sondern veranschaulicht als spezieller Fall eine stets gültige Norm; denn es folgt darauf der eben zitierte Spruch Hillels und Ps. 113, 5. 6, r. Lev. 1, 5.

Das blieb nicht bloße Theorie; vielmehr wird überall da, wo man eine göttliche Autorität verehrt, gegenüber den Eltern, dem Rabbi, dem Tempel, der Bibel, die tiefste Demütigung sogar bis zur leidenschaftlichen Selbsterniedrigung geübt. Dem Rabbi dient der Jünger ohne Murren auch mit den Dienstleistungen des Knechts. Wer dem Lehrer widerspricht, ist Sünder und wird von Gott gerichtet. Fallen Leiden auf den Menschen, so ist er zur demütigen Beugung unter sie berufen,[1]) und gewinnt die Begründung dadurch, daß er Gottes Urteil rechtfertigt.

Gewinnen wir von hier aus den Einblick in Jesu Demut? Umfaßt sie die Formel: „Jesus und Hillel?" Ein sittliches

[1]) Vergl. die Angaben über Akiba: Glaube im N. T. 3. Bearbeitung Kap. 2.

Ideal, das Demut empfahl, hat in der Gemeinde existiert; übt es sich Jesus ein?

Der Gedanke vermeidet die Schwierigkeiten, welche die Schuld- und die Schwächetheorie drücken. Die freie Art der Demut Jesu kommt zu ihrem Recht, und zugleich stellt sie sich so als Weg zur Hoheit dar, und ist fähig, die Berufung zu ihm hin zu begründen, weil hier nicht wie in der Schuldtheorie, die Selbstverurteilung, sondern das positive Verlangen der Frömmigkeit zum Motiv der Demut wird. Sie entspringt aus der Lust Gott zu dienen, die ihr Ziel nur dann gewinnt, wenn der Mensch sich vor ihm beugt so tief, als er nur kann.

Der Tatbestand, auf den hier hingewiesen ist, griff zweifellos bedeutsam in den Geschichtslauf ein, da Jesus seinen Umgang mit Gott als Glied Israels hat, mit dem bewußten Willen, in Einheit mit der Gemeinde zu stehn. Daß diese dahin geführt war, in der Demut ein wesentliches Stück der Frömmigkeit zu sehn, ist für die innere und äußere Geschichte Jesu in ähnlicher Weise wichtig, wie daß sie auf den Christus wartete, in der Sohnschaft Gottes den großen Besitz des Juden sah und im Gehorsam, der Gottes Willen tut, das Ziel des Gesetzes erkannte. Damit war erreicht, daß aus der Demut Jesu nicht sofort eine Scheidung zwischen ihm und der Gemeinde entstand, und diese ihr nicht nur zum Anstoß werden mußte, sondern als Erweis der Frömmigkeit erschien und sie zu ihm hinführte.[1])

Dieser Tatbestand kommt uns auch nicht erst durch die jüdische Literatur zu Gesicht, wenn wir auch vielleicht auf ihn nicht aufmerksam würden ohne sie; er ist aber auch schon durch das N. T. sichtbar gemacht. Wenn Jesus sein: Kommt zu mir! darauf stellt, daß er „niedrigen Herzens" sei, so meint er damit nicht etwas zu sagen, was die Hörer abstößt, wovor sie etwa wie ein römischer Adliger oder stoischer Weiser ausspucken, sondern

[1]) Man denke sich, die Gemeinde hätte kein Demutsideal gehabt, und nun sollte sie an den Gekreuzigten glauben!

die Judenschaft weiß, daß sich Hoffart nicht mit einem von Gott erhaltenen Beruf verträgt, weil ein hoffärtiger Wille ein böser Wille ist. Weil sie bei dem, durch dessen Leitung sie in Gottes Reich kommen soll, Demut zu finden erwartet, kann sie zu Jesus darum Vertrauen fassen, weil er demütig ist.

Aus dem Gegensatz, in dem der Pharisäer und Zöllner im Tempel gegeneinander stehn, ergab sich für jeden Hörer das Problem, wie Gott in diesem Zwiespalt richten werde. Zwischen ihnen ist Streit; der Pharisäer hebt die Gemeinschaft mit dem Zöllner auf und sucht Gottes Gunst auf andre Weise als dieser. Zu wem bekennt sich Gott? Wenn Jesus darauf antwortet: zum Zöllner, und seine Antwort durch den Makarismus über die Demut begründet wird, so ist die Meinung niemals die, daß damit eine Wahrheit geoffenbart sei, die dem Hörer oder dem Pharisäer unbekannt wäre, und jetzt erst ausgesprochen werde, was dem Zweck des Bußworts widerspricht. Vielmehr wird der Pharisäismus durch eine Wahrheit gerichtet, die er schon hat, und Gottes Entscheidung auf eine Erkenntnis gegründet, die jedermann als heilig ehrt. Gerade am Schluß des Gleichnisses vom Pharisäer hat daher eine Gnome, die auch unter Hillels Sprüchen überliefert ist, ihren guten Platz.

Damit ist aber erst die eine Seite am Verhältnis Jesu zur Gemeinde erwogen, daß er ihr Glied ist und es sein will, weil Gott sie gemacht und geheiligt hat; er steht aber gleichzeitig mit ihr im Kampf und stößt ihr Heiligkeitsideal ab, nicht durch einen vereinzelten Vorgang, sondern so, daß dies seine Lebensarbeit ist und seinen Beruf ausmacht. Dieser Kampf trifft ausdrücklich auch diejenige Gedankenreihe, die die aszetische Theorie als Motiv Jesu verwenden will.

Der Jude, nicht Jesus, hat ein Heiligkeitsideal über sich, dem er sich durch Übung anpaßt, weshalb dem Juden, nicht Jesus, die aszetische Disziplinierung des Willens und Verhaltens

notwendig zur Religion gehört. Ohne sie wäre es nie zum Pharisäismus gekommen, und nie zum Bruch Jesu mit diesem, wenn er nicht jene abgestoßen hätte. Für den Blick des Juden scheiden sich Norm und Wille; das Ideal hebt sich von der Gegenwart ab und wird Ziel. Die Verwirklichung des Ideals und die Ausführung der Norm ist die Sache seines eignen Willens. Durch die Freiheit wird es in die Wirklichkeit übergeführt. Die Moral ist also hier das Geschäft des Menschen, das ihm Gott befohlen hat, beobachtet, beurteilt, und falls es gelingt, auch belobt und belohnt. Gegen diese ganze Gedankenreihe ist Jesus verschlossen, und dies gerade deshalb, weil er demütig ist, und es nicht verdunkelt werden läßt, daß ein einziger gut ist. Er hat die Verdiensttheologie bewußt und total zertreten. Da, wo bisher in der Gemeinde die Aszese stand, die sich dem Heiligkeitsideal zubildet, steht für ihn die im Sohnesnamen fixierte Gemeinschaft mit Gott.

Der Schluß: „ein Heiliger muß demütig sein; also will ich Demut üben," hat mit Jesu Dienst Gottes nichts zu tun.

Die Kontroverse reicht freilich weit und tief; es handelt sich um die Frage, welche Stellung in Jesu Frömmigkeit der Wille hat. Dem, der sich selbst niedrig macht, wird die Verheißung gegeben, und es ist diejenige des Himmelreichs. Jesus hatte nicht viele zerstückte Verheißungen. In Luk. 18, 14 steht das Erhöhtwerden in Verbindung mit dem Gerechtfertigtsein. Gerechtigkeit, die Gott zuerkennt, erlangen, heißt das Himmelreich erlangen. Eben darum entsteht aber die Differenz von Hillels Gnome. Jesu Spruch lautet nicht: wer sich selbst niedrig machte, wird sich dadurch hoch machen. „Erhöht werden," das ist bei Jesus ein festes, echtes Passiv, das durch Gottes Tat zustande kommt.

Hier rechtfertigt Gott den Menschen, nicht der Mensch sich selbst, erhöht Gott den Menschen, nicht der Mensch sich selbst. Von einem Zöllner, der sich selbst die Rechtfertigung zuspricht,

weiß Jesus nichts; er bringt ihm Gottes Gnade, und nur aus seinem Munde hört er sie.

Gleichzeitig hat er wie beim Vergeben, Lieben und Glauben, auch bei der Demut die kausale Macht des menschlichen Verhaltens feierlich bezeugt. So wenig sein Axiom lautet: sich selbst wird der in die Hoheit erheben, der sich zuerst in die Niedrigkeit herunterstellt, ebensowenig lautet es: der wird erhöht werden, der durch die Gewalt eines Schicksals oder des göttlichen Waltens zerbrochen und gering gemacht worden ist. „Sich niedrig machen," darin liegt Wille, freie Wahl und eigne Tat. Daran heftet sich der Verdacht, es wirke doch das aszetische Ideal auf ihn hinüber, so daß wir ihn gleichzeitig nach der einen Seite hin frei von der alten Tradition, nach der andern an sie gebunden fänden, ein Vorgang, den wir, in die „Entwicklungsgedanken" hineingetauchten Leute, ja ohne Befremden als das unvermeidliche Los aller hinnehmen. Auch ein stumpfes Auge wird aber immer wieder mit Staunen die Stärke der Hand erwägen, die nicht nur die Theologen und die Gerechten, sondern die durch Gottes Berufung entstandene und geheiligte Gemeinde selbst zerbrach, den geladenen Gästen die Türe verschloß und die bestellten Weingärtner ihrer Würde entsetzte, und sich an der Gewalt dieses Risses gegen alle Konjektürchen Verdacht holen, die dieselben Motive, welche die Gegner Jesu bestimmten, auch auf ihn selbst übertragen.

Die auf Selbsterniedrigung gerichtete Disziplin hat weder die Demut, noch das Machtbewußtsein erreicht. Ihr Bemühen blieb erfolglos, weil der Aszet auch seine Demut zum Mittel der Selbsterhöhung macht. Wie sein Glauben sich von Gott weg auf seine Leistung hinüberbiegt und der Selbstwiderspruch eines gegen Gott mißtrauischen Vertrauens zustande kommt, so setzt sich auch die Demut in Hoffart um und schafft die Torheit einer hoffärtigen Demut. Jesus hat in der Zeichnung des Pharisäers die nach Demut strebende Aszese ausdrücklich mit er-

wähnt, indem er an die beiden wöchentlichen Fasttage erinnert. Fasten heißt sich demütigen. Darauf wird aber nach der Anleitung der Verdienstlehre reflektiert und aus der Demut ein Wert gemacht, mit dem der Mensch Gottes Wohlgefallen begründet. Die Leerheit und Sündlichkeit dieser Sorte von Demut hat Jesus jedermann sichtbar gemacht, nicht dadurch, daß er sie durch eine noch höher gesteigerte Demutsaszese überboten hätte, von der das Bild des Zöllners nichts weiß, sondern dadurch, daß er ihr wahre, wirklich gewordene Demut gegenüberstellt. Der Reuige stellt sich an den ihm gebührenden Ort vor Gott. Wenn auch Jesus selbst nicht unter der Last der Schuld niedrigen Herzens ist, so ist doch auch bei ihm das, was er der Demutsaszese entgegensetzt, echte Demut, nicht ein Jagen nach ihr, sondern ihre Wirklichkeit.

Sodann gewinnt die Demutsaszese nie gleichzeitig das Machtbewußtsein. Es flieht vor ihr als ein künftiges Ziel, das erst dann wirklich wird, wenn die Aszese gelungen ist, an dem sie sich wohl jetzt schon in träumerischer Einbildung weiden kann, das aber nie ihr Handeln trägt. Um in der Machtübung demütig zu sein, muß man die Demut haben, nicht bloß suchen, los sein vom eignen Ich, nicht sich mit ihm zanken. Indem Jesus mit der höchsten Erhebung gleichzeitig die Demut vereint, unterscheidet er sich von den nach ihr haschenden Moralisten und Aszeten durch eine qualitative, wesentliche Differenz.[1])

Das bestätigt sich auch an der Haltung seiner Gemeinde, die zwar recht wohl wußte, was Demut ist, aber von einer auf Demut gerichteten Aszese nichts aufweist. Die kräftige aszetische

[1]) Matth. 5, 39 ff. ist nicht als Beleg dafür brauchbar, daß Jesus eine auf Selbsterniedrigung gerichtete Aszese geübt und gelehrt habe, weil es sich dort um dasjenige Dulden handelt, durch das wir die Gemeinschaft mit den andern erhalten. Wenn dieses auch in der Demut die unentbehrliche Voraussetzung hat, so ist es doch nicht mit derjenigen Selbsterniedrigung zu vermengen, die ihren Zweck in sich selber hat.

Bewegung, die wir in ihr finden, stößt sündliche Reize ab, hat aber nicht in der Selbsterniedrigung ihr Ziel. Nie finden wir, trotz der vollen Aufrichtigkeit, mit der die Reue geübt wird, eine den Reuigen schändende Enthüllung seiner Sünde, wie sie die nach Demut strebende Aszese immer schafft. Hätten Barnabas und seine Genossen mit dem Verzicht auf das Grundeigentum Bettel verbunden: das wäre Demutsaszese, weil mit dem Bettel die an der Armut haftende Erniedrigung öffentlich ausgestellt wird. Vom Preis des Bettelns finden wir im N. T. nichts; wer in der ersten Gemeinde das Vermögen hergab, hat von seiner Arbeit gelebt. Vom Bemühen sich dadurch niedrig zu machen, daß man sich gegenüber einem geistlichen Führer in totale Unterwürfigkeit begab, fehlt jede Spur. In der Gemeinde herrscht das Freiheitsprinzip, auch gegenüber den Trägern des Amts und zwischen dem Apostel und seinen Gefährten (Pastoralbriefe). Nicht eine Gemeinde von Aszeten, sondern von Glaubenden entstand durch Jesu Werk.

Hätten seine Jünger seine Demut als eine aszetische Leistung verstanden, so hätten wir solche unvermeidlich auch in der Christenheit.[1]) Wir haben sie nicht; somit wurde Jesu Demut nie aus diesem Motiv verstanden und dargestellt.

4.

Demut ist deshalb Jesu Willensgestalt, weil er vor dem Person seienden Vater als Person steht, so daß ihm sein Gottesbewußtsein stets zweierlei verdeutlicht: seine Unterschiedenheit und seine Verbundenheit mit dem Vater. Er kann nicht die eine gesondert von der andern haben oder offenbaren, sondern hat und offenbart die eine nur durch die andere. Sowie er daher Gottes gedenkt, ist sein Wille immer und wesentlich darauf gerichtet,

[1]) Am grellsten hätte sich diese Gedankenreihe in der Deutung des Kreuzes Jesu zeigen müssen. Die neutestamentliche Kreuzeslehre geht einen ganz andern Weg.

ebensowohl unter, als im Vater zu sein, nicht dieses ohne jenes, nicht jenes ohne dieses; er will ihn als den größern über sich haben und mit ihm eins sein. Aus der Verbundenheit mit dem Vater entsteht die Gewißheit seines ganzen Rechts und seiner unbegrenzten Macht; daraus, daß diese immer Unterschiedenheit von ihm ist und bleibt, entsteht die Unsterblichkeit seiner Demut.

Es wäre anders gewesen, wenn Jesus der Geschiedenheit, in der das pharisäische Ich sich Gott gegenüber abschließt, eine gnostische oder mystische Verschmelzung mit Gott entgegengestellt hätte.[1]) Hätte er die Einwohnung einer Gotteskraft in seinem Innern verkündigt oder das Aufgelöstwerden seines persönlichen Lebensstandes in Gott erstrebt, dann wäre die Demut weg, aber auch Jesu Sohnschaft weg. Wollte er unter diesen Voraussetzungen nicht in die maßlose Hoffart hinauf, dann blieb ihm nur eine leidenschaftliche Demutsaszese übrig, die die Selbständigkeit seines Eigenlebens zu vernichten und dadurch die Unterschiedenheit von Gott wegzuschaffen strebte. Jesus führte nicht einen Vernichtungskampf gegen sich selbst, um Gottes Sohn zu sein, weil er seine Verbundenheit mit Gott nicht über oder unter seinem persönlichen Leben, sondern in diesem hat. Er ist daher als Sohn seines eignen Lebens mächtig, wie es auch der Vater ist, hat aber an dieser Unterschiedenheit von Gott nicht die Geschiedenheit von ihm, sondern sowohl die Voraussetzung als auch das Ergebnis seiner Verbundenheit mit ihm. Was er will und hat, ist daher Gemeinschaft, nicht Vereinerleiung mit Gott.

---

[1]) Wenn Heitmüller in seiner Gegenschrift gegen Kähler sagt: „die Sehnsucht nach unmittelbarster innigster Vereinigung mit göttlichem Wesen und Kräften ist heilig" (Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. S. 54), so ist damit der Standort Jesu verlassen. Alle Bestrebungen, sich göttlicher Kräfte zu bemächtigen, sind von seinem Urteil aus bis in die Wurzel hinab korrupt, und es bleibt Widersinn, die Taufe, von der Jesus sagte, sie sei aus dem Himmel, d. h. der Gemeinde von Gott gegeben, und das Mahl, das er selbst seinen Jüngern gab, mit diesen Tendenzen zu vermengen.

Das besagt: Jesu Verhältnis zu Gott war Liebe. Ihr ist es wesentlich, daß sie gleichzeitig beides weiß und will: die Unterschiedenheit und die Verbundenheit. Mit Verschmelzungs- und Absorptionstendenzen hat sie nichts gemein. Sie verzehrt weder ihr Subjekt, noch ihr Objekt, knechtet weder den, der sie hat, noch den, der sie empfängt, sondern macht beide dadurch, daß sie sie verbindet, frei. Sie ist selbstlos und gleichzeitig zur höchsten Leistung stark. Weder verliert sie in der höchsten Entfaltung der Tatkraft ihre Selbstlosigkeit, noch gelangt sie durch diese je zur Willenlosigkeit, sondern hat an ihr die Erhebung in die Kraft. Weil Jesus sich sein Leben mit seinem ganzen Inhalt von der Liebe des Vaters gegeben wußte, lebte er nicht sich selber, hatte daran aber nicht den Untergang seines Lebens, sondern besaß gerade daran die ewige Lebendigkeit mit der höchsten Zielsetzung. Die Selbstlosigkeit entsteht und erhält sich hier dadurch, daß das Selbst den höchsten Inhalt gewinnt.[1])

Weil die überlegene Einzigkeit Gottes nicht ein Gedanke ist, nach dem Jesus hascht, den er aber nicht fassen und in sich befestigen kann, sondern weil sie seine Gewißheit ist, die ihn formiert, darum *hat* er die Demut, und muß nicht nach ihr ringen, als nach einem durch Einübung erst zu gewinnenden Ziel. Daß er diese Gewißheit mit seinem Willen bejaht und seine ganze Aktion ihr untertan macht, gibt ihr gleichzeitig die ethische Art. Darum ist die Erhebung über das eigne Ich und die Hintansetzung der eignen Person seine beständige Tat, die ihm zur Offenbarung des Vaters, also zum messianischen Werk, ebenso unentbehrlich ist, wie daß des Vaters Wort, Gabe und Macht in ihm gegenwärtig und wirksam sind.

Nie kann er deshalb in der Demut eine Lebenshemmung finden; denn die Einzigkeit und Überlegenheit Gottes empfindet

[1]) Dem, der hier von Phrasen oder Widersprüchen redete, hätte ich meinerseits nicht viel Weiteres zu sagen, als: der beste Weg, die Liebe zu kennen, sei, daß man sie hat.

nur der als Störung, der mit Gott ringt. Sie wirkt nur auf das böse Wollen als Druck. Jesus hat dagegen an der Größe Gottes das, was ihn trägt und hebt, und gewinnt damit, daß er sich unter Gott hält, also an seiner Demut, die Verbundenheit mit ihm.

Eine Einschränkung derselben auf die im engern Sinn religiösen Vorgänge, bei denen sich sein Gedanke und Wille von der Außenwelt ab nach innen und oben wenden, fällt für Jesus dahin, weil er seine Beziehung zu Gott nicht auf einzelne kultische Akte reduziert, sondern seine Arbeit an den Menschen mit in jene einbefaßt. Da wir Jesus nicht mit einem Bruch zwischen Sohnschaft und Christusamt, zwischen Religion und Moral, zwischen der Beziehung zu Gott und dem Beruf in der Welt belasten dürfen, kommt für ihn ein Verhalten, das vor Gott demütig wäre, in der Ausübung seiner Herrschaft über die Welt dagegen für die Geltung seines Ichs kämpfte, nicht zur Erwägung. Er tut an den Menschen Gottes Werk, so daß sich seine demütige Willensgestalt ebenso deutlich wie in seinem Gebet, auch in seinem Verhalten zur Gemeinde sichtbar macht.

An der Gewißheit der Größe Gottes hatte er die Fähigkeit, auch das Kleine zu schätzen, weil auch im kleinen Werk der Dienst Gottes getan, in der kleinen Gabe die Liebe des Vaters empfangen wird, somit auch im Kleinen immer zugleich die höchsten Werte, die nicht überbietbar sind, vorhanden sind. Mehr noch: er hat an ihr die Fähigkeit zu schweigen, zu verzichten und sich auf das Wenige und Geringe zu beschränken, weil die Größe seines Werks im Vater begründet ist und durch diesen verwirklicht wird. Daher kann er die Jünger nur darum bitten heißen, daß Gottes Name geheiligt werde; Gott selbst wird ihn so heiligen, daß er seinen Sohn offenbart. Darum kann er den kleinen Jüngerverband gründen: Gott wird die Gemeinde der Auserwählten schaffen, kann sich daran freuen, daß allein die Jünger seinen Namen bekennen: Gott wird ihn verherrlichen, kann sich

auf seine Arbeit an Israel beschränken: Gott wird die Völker zu seiner Zeit berufen, und kann schließlich sterben: Gott wird ihn lebendig machen.

Und nicht nur dies: an seiner Gewißheit Gottes entstand jene Bevorzugung des Kleinen, die das spezifische Merkmal seiner Demut ist, weil mit dem kleinen Lebensmaß und Wirkungskreis, in dem er sich selbst hält, die Größe des Vaters, der durch ihn sein Werk tut, vollends zur Offenbarung kommt. Dadurch, daß er der Geringe bleibt, verhütet er jede Verdunkelung Gottes, und bewirkt, daß sein und aller Blick notwendig beharrlich zu Gott hinaufgeht. Darum will er lieber: der Jünger bete: dein Name werde geheiligt, als: der Name deines Sohns werde geheiligt, lieber: Gott offenbare sich den Unmündigen, als er schare die Weisen um ihn, lieber, daß der Pharisäer begreife, wie er sich an Gott versündige, als daß es ihm deutlich werde, wie er mit seinem Gerede Jesus unrecht tut, und hat seine Freude daran, daß er den einen Verirrten rettet, als ihn die Heilige Stadt verstieß.

Nicht der Willkür fällt diese Wahl anheim, zu der die Demut nie Beziehung hat. Diese hat, weil sie die Verbundenheit mit Gott personhaft, somit als Willensgemeinschaft faßt, den Gehorsam bei sich, auf den die ganze Lebensführung sich erbaut. Wenn ihn Gottes Ruf ins Große führt: er wird gehorchen; wenn er ihn aber zum Kleinen führt, so hat dieses für ihn den Wert einer besondern Gabe, weil dann Gott über ihm in seiner ganzen Größe faßbar wird.

Die Vollständigkeit der Gemeinschaft Gottes mit ihm, die ihn zum Schöpfer und Herrn der zur Auferstehung berufenen Gemeinde macht, vollendet die innere Notwendigkeit seiner Demut, weil eben deshalb alles daran liegt, daß er sich einzig und ganz als den erweise, der den Vater verherrlicht, nicht nur unter dem Zwang der Schwäche, sondern in der Freiheit dessen, der sich

gern in die Niedrigkeit herunterbeugt, damit nicht er ohne Gott, sondern Gott durch ihn gepriesen sei.

Daher entsteht trotz der qualitativ andern Wurzel seines Verhaltens die äußere Ähnlichkeit mit dem, was im Schuldbewußtsein seinen Ursprung hat, weil auch dieses den Menschen über seine Distanz von Gott gewiß und ihm dessen Überlegenheit und Hoheit gegenwärtig macht. Wo aber dieses vorliegt, da ist die Distanz ein Gegensatz und Willenskonflikt, und ihre Überwindung geschieht durch Versöhnung. Wo Sohnschaft ist, entsteht die Distanz durch den Willen des Vaters, der dem Sohne die eigne Lebendigkeit gibt, und ist nicht Willensstreit, sondern die Bedingung und wiederum das Ergebnis der Willensgemeinschaft, daher keiner Versöhnung bedürftig, sondern unmittelbar in voller Verbundenheit mit dem Vater eins.

Daher entfaltet sich das Wachstum seiner Demut und seiner Macht parallel, und jene kann auch seinen weissagenden Worten oder seinen Machttaten nicht fehlen, weil er auch bei der höchsten Offenbarung seiner Herrlichkeit nie an ein Verschmelzen mit Gott denken kann, vielmehr dann die höchste Erhebung in die Freiheit eigner Aktion, damit aber auch das vollendete Vermögen besitzt, nicht sich, sondern Gott zu verherrlichen. Es ist nicht nur eine Folge seiner irdischen Art, also nicht ein Mangel an seiner Sohnschaft, daß er Gott über sich hat, so daß er sich für später eine Gemeinschaft mit Gott dächte, bei der er sich selber lebte und sich allein verherrlichte. Daß er unter dem Vater steht und nicht durch sich, sondern durch den Vater in den Anteil an seiner Herrlichkeit erhoben ist, ist so ewig, wie die Liebe, die ihn mit dem Vater und den Vater mit ihm vereint.

An der vom Walten des Vaters für ihn bereiteten Lage hat er darum stets die Leitung, in die er sich mit entschlossener Beugung fügt; aber so wenig sein Wissen um die Hoheit Gottes und sein Beruf, diese mit Willen, Wort und Werk zu bezeugen, aus dem Zwang der Lage stammt, so wenig gewinnt er seine

Demut nur an dieser, sondern weil diese ihre Wurzel dort hat, wo sein Selbstbewußtsein und inwendiger Lebensstand entspringen, ist sie frei.

Da ihn der Vater in die schuldbeladene Gemeinde stellt, um ihr seine Gnade zu erweisen, ergibt das, was ihm die Lage zum Beruf macht, und das, wozu ihn seine eigne Lebensgestalt führt, ein einheitlich zusammenstimmendes Ziel. Denn die Darbietung der Gnade kann nur dadurch geschehn, daß der Gegensatz Gottes gegen das Böse sich offenbart. Versöhnung geschieht nicht durch Ableugnung, sondern durch Enthüllung und Überwindung der Entzweiung. Wenn auch seine Demut nicht nur daran entsteht, daß er mit der schuldbeladnen Gemeinde in Gemeinschaft steht, sondern in seiner Sohnschaft entspringt: nachdem er diese zusammen mit jener und für jene hat, und es sein Beruf ist, dem Schuldigen zu zeigen, daß er Gott über sich habe, in dem Doppelsinn, daß er ihn für sich und gegen sich habe, gegen sich als den Richtenden, für sich als den Verzeihenden, nun fiel vollends alle Selbstverherrlichung für Jesus in den Bereich der Unmöglichkeit, und es wurde zum entscheidenden Hauptstück seiner Arbeit, daß er über denen, die zwischen der Überhebung gegen Gott und der Verzweiflung schwanken, als der Demütige stand.

5.

Hat Jesu Demut in der Formation seines Gottesbewußtseins ihren Grund, dann hat er auch auf jede Verselbständigung des Ichs gegen Gott, die ihm einen von Gott unabhängigen Wert beilegt, eine unbedingte Verurteilung geworfen, und das Fehlen der Demut war für ihn so viel als Bruch mit Gott.

Daß es so war, beweist die Verurteilung, die er gegen die Gerechten spricht.

Gerechte werden verurteilt! Ob wir dieses Verhalten Jesu verstehen oder nicht, ist für unser Verständnis seines Worts ein scharfer Prüfstein. Sind unsre Formeln hier zu kurz, so zeigt

dies eine tiefgehende Abweichung vom echten Jesus an; denn sein Kampf gegen die Gerechten war für den Gang seiner Arbeit nicht nebensächlich, sondern hat Jesu ganzes Wort und Werk bestimmt.

Wegerklären läßt sich die Tatsache nicht, wie dies dadurch geschieht, wenn die Anerkennung, die ihnen Jesus als den Gerechten gewährt, nur als Schein, Ironie und Anpassung an den Sprachgebrauch des Gegners gedeutet wird. Von den Sündern sind sie geschieden, wie die Gesunden von den Kranken, wie die Verirrten von denen, die nicht umzukehren brauchen, wie der, der nicht aus dem Dienst und Haus des Vaters wich, von dem, der ihn verließ und für den Vater ein Toter ward. Der Ernst dieser Worte erlaubt ihre Entleerung zur Uneigentlichkeit nicht. Sie darf auch nicht so bewirkt werden, daß wir Jesus einen formalen Rechts- und Legalitätsbegriff unterschieben, der in das Gerechtsein einen Defekt hinein denkt, weil es der Liebe entbehre und sich nicht zur Güte erhebe. Ein solcher Riß zwischen der Gerechtigkeit und der Güte ist im Gedankengang Jesu nicht aufzuzeigen, da sonst mit der Zuerkennung der Gerechtigkeit die ganze Zustimmung verbunden ist. Jesu Antithese wird dadurch ins Relative herabgezogen. Er hat aber nicht leichter und schwerer Kranke, sondern Gesunde und Kranke, nicht mehr und weniger Verirrte, sondern Verirrte und Nichtverirrte gegeneinander gesetzt.

Das Urteil Jesu ist dann noch nicht ganz richtig wiederholt, wenn gesagt wird: der Sturz der Gerechten geschehe durch ihre Unbußfertigkeit. Er hat freilich auch den Gerechten gezeigt, daß und wo sie sündigen, und daß auch ihre Sünde, wie jede, des Gerichts schuldig sei, Matth. 5, 21 ff. Er hat sich aber dadurch die Möglichkeit nicht abgeschnitten, ihr Rechttun, das neben ihrem Sündigen steht und das mit ernstem Bemühen um den Gehorsam gegen Gottes Gebot ihr Leben füllt, anzuerkennen und zu ehren, gerade wie er an seinen Jüngern deshalb, weil sie verschuldet

sind, ihr Wohltun und Lieben nicht entwertet, sondern mit seiner reichen Verheißung krönt. Diese haben freilich dadurch Gottes Vergebung, daß sie ihre Schuld gestehn und vom Bösen lassen, während der Gerechte sie ableugnet und rechtfertigt, und dadurch der Vergebung sich beraubt. Aber wir haben nicht nur diesen Gedankengang in Jesu Worten vor uns; er würde nie dazu führen, daß die Gerechten als die Gesunden und als die dem Vater stetig dienenden Söhne dastehen. Von ihrer Sünde reden jene Worte nicht, und Jesus brauchte nicht von ihr zu reden, weil der Menschensohn Vollmacht zu vergeben hat.

Auch dann haben wir Jesu Urteil noch nicht richtig wiedergegeben, wenn wir sagen: der Unglaube der Gerechten begründe ihre Verdammlichkeit. Sie versündigen sich freilich dadurch, daß sie sich seiner Gnade widersetzen und dem Arzt wehren, zu den Kranken zu gehn. Auch Lukas 15 sieht mit jedem Zug auf den Widerspruch und Kampf der Gerechten gegen Jesus hin. Jene Gleichnisse blieben unverstanden, wenn die Hörer sie nicht auf das bezogen, was durch Jesus vor ihren Augen geschah. Sie durften nicht fragen: wo ist denn der zurückgebrachte Verirrte, daß wir uns über ihn freuen? wo der glückliche Finder, der uns zur Mitfreude beruft? Er stand vor ihnen und lud sie ein, zu tun, was die Engel droben tun, während sie sich dazu zu groß dünken und statt sich mit zu freuen, grollen und schelten. Der Verlorne kehrt um, denn die Sünder treten zu Jesus. Das Festmahl wird gefeiert; denn der Christus nimmt sie an und stellt sie in die Gemeinde der ewig Lebenden. Der gehorsam Gebliebene sieht es mit an; denn die Gerechten sehn die Schuldigen in Jesu Gemeinschaft. Der Bruder erhebt die Einrede gegen die Gnade des Vaters; denn die Gerechten schelten Jesus um deswillen, was er den Sündern tut. Der Vater geht zum ältern Bruder hinaus. Denn Jesus rechtfertigt sein Heilandsamt vor den erzürnten Gerechten. So deutlich hier mit jedem Wort davon die Rede ist, was durch Jesus, durch den

Anſchluß an ihn oder den Streit gegen ihn geſchieht, genau in derſelben Weiſe, wie es die Gleichniſſe Matth. 13 oder Matth. 21 tun: es iſt ebenſowenig Zufall, daß das Bild nicht mit einem abſichtlichen Hinweis auf Jeſu Perſon ausgeſtattet iſt, ſondern über ihn hinauf zum Willen des Vaters zeigt, den er vollführt. Das wird durch das Bild des betenden Gerechten Luk. 18 beſtätigt, wo nicht ſein Verhalten gegen den Chriſtus, ſondern ſein Tun im Tempel beſchrieben iſt. Auch dort kann man nach Jeſu Sinn mit Recht von Unglauben reden; der Zöllner wird durch den Gerechten von der durch den Tempel und Altar bezeugten Gnade ausgeſchloſſen. Für ihn ſoll die hier zu findende Vergebung nicht vorhanden ſein. Das iſt Gott gegenüber ein Glaubensbruch. Aber auch hier iſt nicht der gegen die göttliche Gnade gekehrte Unglaube für das Urteil Jeſu zum Grund gemacht.

Auf das Bild vom vergeblich betenden Gerechten folgt die Gnome, die den, der ſich ſelbſt erhöht, der Erniedrigung preisgibt. Daß die Gerechtigkeit verhärtet, zum Streit gegen die Liebe führt und dadurch den Sturz des Gerechten bewirkt, liegt nicht daran, daß ſie von Haus aus als lieblos und nur als Legalität gedacht wäre, weil Jeſus Härte nie Gerechtigkeit, ſondern immer Unrecht hieß, ſondern daran, daß ſie ihren Täter in die Verſuchung ſtellt, ſich an ſeinem gerechten Werk ein hoch emporfahrendes Selbſtbewußtſein zu verſchaffen. Nachdem er das Böſe gemieden, Gutes getan und den Gehorſam gegen das göttliche Gebot bewahrt hat, haftet daran der Reiz, ſich ſelbſt zu bewundern, und eine Selbſtbejahung zu vollziehn, die ſich von Gott unabhängig macht. Der ſtarke Impuls zur Hoffart ergibt ſich gerade daraus, daß ſich die Gerechtigkeit nicht als ein relativer Wert einſchätzen läßt, ſondern eine unbedingte Schätzung als die ihr gebührende Beurteilung verlangt. Dieſen Vorgang: das Entſtehn eines ſich ſelbſt bewundernden, die eigne Leiſtung preiſenden, Gottes nicht mehr bedürftigen und ihm gegenüber

mit eignem Recht und Wert ausgestatteten Selbstbewußtseins, bringt Jesus sowohl am ältern Bruder, als am betenden Gerechten zur plastischen Darstellung. Der innerliche Bruch mit Gott tritt hernach sofort dadurch in die Erscheinung, daß der Streit mit der göttlichen Gnade begonnen und der Bruder gerichtet und geschändet wird. Er hat weiter zur Folge, daß der Gerechte seine Sünde ableugnen und beschönigen muß, und dem Christus den Glauben versagt. Überwunden ist die an der Gerechtigkeit haftende Versuchung nur dann, wenn die Gott über sich schauende Demut den Antrieb, sich mittelst der Gerechtigkeit zu erhöhn, daniederhält.

Die Demut Jesu formt sein Urteil und dessen Aussprache. Diese kann Unglauben, der sich gegen ihn kehrt und ihn schilt, verzeihn; aber sie kann, ohne sich selber zu verleugnen, die Überhebung nicht verzeihn, mit der sich der Mensch in der Würde des Gerechten selbständig neben Gott stellt und darum zu seiner Erhöhung den Nächsten erniedrigt. Darum läßt er es unerörtert, wie die Gerechten sich an ihm selbst versündigen; enthüllt wird dagegen, daß sie mit dem Verlust der Demut den Bruch mit Gott vollziehn.

Nach dieser Analogie ist auch das Dankgebet für die Verstoßung der Weisen zu deuten. Indem es in der Erkenntnis: so sei es das Wohlgefallen Gottes, ruht, ist nicht gesagt, daß dieses sich Jesus als grundlose Willkür darstelle. Er hat es zweifellos mit Gottes Gerechtigkeit und Gnade schlechthin geeint. Der Grund, der den Weisen von Gott scheidet, liegt aber nicht schon in seiner Weisheit, da auch Gott weise ist, sondern kann sich nur darin finden, daß er sich mit seiner Weisheit die Hoffart erzeugt.

Ebenso folgt bei Matth. in der Bergpredigt auf den Nachweis, was am Wandel der Gerechten Sünde sei, Matth. 5, die Verdammung ihrer Hoffart, mit der sie ihre Gerechtigkeit zur Selbsterhöhung ausnützen. Darum beten sie umsonst und er-

langen Gottes Hülfe nicht, faſten umſonſt und empfangen deshalb keine Vergebung. Sicherlich iſt der Zuſammenhang hier wohl erwogen; Jeſu Gegner haben nicht nur Sünde an ſich, ſondern auch Gerechtigkeit für ſich, und ſein Verhältnis zu ihnen wird dadurch noch nicht völlig klar, wenn wir wiſſen, was er an ihnen als Sünde gerichtet hat, ſondern erſt dann, wenn wir wiſſen, was ihre Gerechtigkeit für ihn entwertet hat.

Damit hat ſich das Urteil beſtätigt, daß Jeſus an ſeiner Gewißheit Gottes unmittelbar und immer den Antrieb zur Demut beſaß. Denn mit dem Fehlen derſelben iſt für ſein Auge jede Verbundenheit mit Gott zerſtört und der Streit gegen ihn da. Der Ernſt dieſes Urteils bewährt ſich darin, daß nicht das Rechttun die Hoffart entſchuldigt, ſondern dieſe jenes entwertet und ſeiner Frucht beraubt. Deshalb, weil er nicht nur in der boshaften und verſchuldeten Gemeinde, ſondern unter hoffärtigen Gerechten ſteht, und Israel nicht nur an ſeiner Bosheit, ſondern auch an ſeiner Gerechtigkeit, nicht nur an ſeiner Gottloſigkeit, ſondern auch an ſeiner Religion ſtürzt, darum bietet ihm die Lage im verſtärkten Maß die Berufung zur Demut dar. Unter den hoffärtigen Gerechten kann er ſich nur dadurch als den Sohn des Vaters erweiſen, daß er „niedrigen Herzens“ iſt. Über jenen Söhnen, von denen der eine vom Vater wich und erſt aus dem Tod heraus wieder ins Leben tritt, und der andre ſeine Gemeinſchaft mit dem Vater dazu benutzt, um ſich neben ihn und über ihn zu ſtellen, ſteht nun er als der, der gleichzeitig in der Verbundenheit mit dem Vater und in der Beugung vor ihm blieb.

Zwei Maßſtäbe, von denen der eine für die Judenſchaft, der andre für die Jünger zur Geltung käme, gab es bei Jeſus nicht. Wir erhalten daher die Anweiſung zur Demut für den Jüngerkreis als abſolut gültige Forderung, ohne deren Erfüllung das Reich für ihn ſo gut verloren iſt, wie für die Judenſchaft, Matth. 18, 1 ff. Auch für ihn ergibt ſich die Verſuchung zur

Hoffart aus der Höhe, die er durch Jesu Berufung gewonnen hat. Gibt er ihr nach, so endet die Berufung, die ihm Jesus gab, mit seinem Fall. Darum reicht Jesus nicht bloß mit der Verheißung für den Glauben und mit derjenigen für die Liebe aus, sondern braucht zum Evangelium notwendig noch ein drittes Wort: die Verheißung für die Demütigen. Nur mit dieser zusammen stehen jene in Kraft. Sie bildet freilich nicht in dem Sinn ein Drittes, als gäbe es neben dem Glauben und dem Lieben einen gesonderten Bezirk, in dem die Demut zur Ausübung kommt. Sie geschieht in der Art, wie der Glaubende Gottes Gabe erfaßt, und wie der Liebende Gottes Willen tut. Sie stellt aber die Grenze fest, innerhalb, deren das Glauben und Lieben unter Jesu Verheißung bleibt, daß sie ihnen nur dann gehört, wenn das Glauben in seiner Untergebung unter Gott und das Lieben in seiner Selbstlosigkeit verharrt.

Wie aber für Jesus selbst in der Beugung vor Gott die Verbundenheit mit ihm besteht und zu ihrer vollen Macht gelangt, so hat er auch dem Jünger mit der Demut das reiche Machtbewußtsein gegeben, das sich darauf gründet, daß er Gott für sich hat. Deshalb gibt Jesus dem Wollen und Wirken der Jünger, auch seinem demütigen Handeln, den vollen Ernst einer kausalen Macht vor Gott. Es gilt darum für ihn gleichzeitig, daß er vor dem Himmelreich als ein Kind steht, das die Gabe empfängt, und als der Vollkommene, der sein ganzes Vermögen an dasselbe setzt, und dies mit dem Erfolg zu tun vermag, daß ihn Gott deshalb in sein Reich einführt.

Wenn auch Wellhausen wieder im Blick auf Mark. 10, 21 neben 10, 15 von einer „Antinomie" gesprochen hat: wir, die wir eine lange, verworrene Dogmengeschichte hinter uns haben, mögen hier eine wunde Stelle haben, die „Antinomie" tituliert werden mag; vom historischen Standort aus ist es dagegen falsch, hier von einer solchen zu reden. Für Jesus haftete an der Koexistenz der unter Gottes Geben gebeugten Demut mit der

durch dieselbe begründeten Tatkraft niemals eine Spannung oder Reibung. Darin besteht der einheitliche, nur durch sündliches Wollen zur Spannung verkehrte Doppelakt der Liebe, die beugt und aufrichtet. Daß er Gott über sich hat, stellt den Jünger wie das Kind vor ihn; daß er ihn bei sich und für sich hat, macht ihn zum Vollkommenen, der ihm Gut und Arbeit und Leben darzugeben fähig ist. Er ist nicht jetzt dies, dann das; sondern kann beides nur sein, weil er beides ist. Er ist nicht anders der Vollendete, als so, daß er das Kind geworden ist, das Gottes Gabe nimmt, und nicht anders das Kind, als so, daß er der Vollkommene ist, der an die eine Perle alles setzt. Er kann das Machtbewußtsein nicht haben, das im Glauben den Bergen gebietet, ohne daß er die Demut hat, die nichts vermag ohne ihn, und kann die Demut nicht haben, die sich an ihn gebunden weiß, ohne das Machtbewußtsein zu haben, das sich der Welt überlegen weiß. Zu beiden hat er in einer und derselben Bejahung Gottes das Vermögen und die Pflicht.

Die mächtige, deutliche Konsequenz, mit der Jesu Stellung in den Evangelien ausgeprägt ist, bewährt sich darin, daß auch für ihn die Versuchung an die Gewißheit sich anschloß: er sei Gottes Sohn, so daß Jesus den Willen, der sie zur Überhebung ausnützt, durch den Gebrauch der Macht zur Abwehr des Hungers und zur Verachtung der Gefahr von sich abzustoßen hatte. Die Gerechten, die Jesus richtet, haben die analoge Versuchung, wie sie sich innerhalb ihres Lebensmaßes aus ihrer Gerechtigkeit ergab, nicht bestanden, und der Jünger würde sie auch nicht bestehn, wenn er sich so als den Großen fühlte, daß er an seiner Größe die Unwilligkeit und Unfähigkeit hätte, gering zu sein.

Sehen wir nochmals auf die an Jesu Verheißung für das Glauben entspringenden Fragen zurück. In der keiner Vermittlung bedürftigen Geschlossenheit, mit der Jesus seine Unterschiedenheit von Gott und seine Verbundenheit mit ihm erlebt und damit Demut und Macht in einander hat, liegt sein Unter-

ſchied von unſerm Glaubensſtand. Wir bedürfen, weil bei uns nicht bloß Unterſchiedenheit, ſondern Gegenſatz gegen Gott mit der Verbundenheit mit ihm zuſammentreten muß, eines vermittelnden Vorgangs, der uns aus jenem in dieſe hinüberhebt, und empfangen ihn im Glauben, durch das uns Gottes Gnade trotz unſrer Geſchiedenheit von ihm zur Gewißheit wird. Indem aber die vor Gott gebeugte Demut der Sohnſchaft Jeſu weſentlich bleibt, gewinnt der den Streit mit Gott in die Verbundenheit mit ihm umwandelnde Glaube mit jener Analogie, ſo daß ſich nun auch an ihn in einträchtiger Koexiſtenz die Doppelwirkung heftet: Beugung und Erhebung, Gehorſam und Freiheit, Demut und Macht.

JUN 13 '57

Oct. 29, 1904